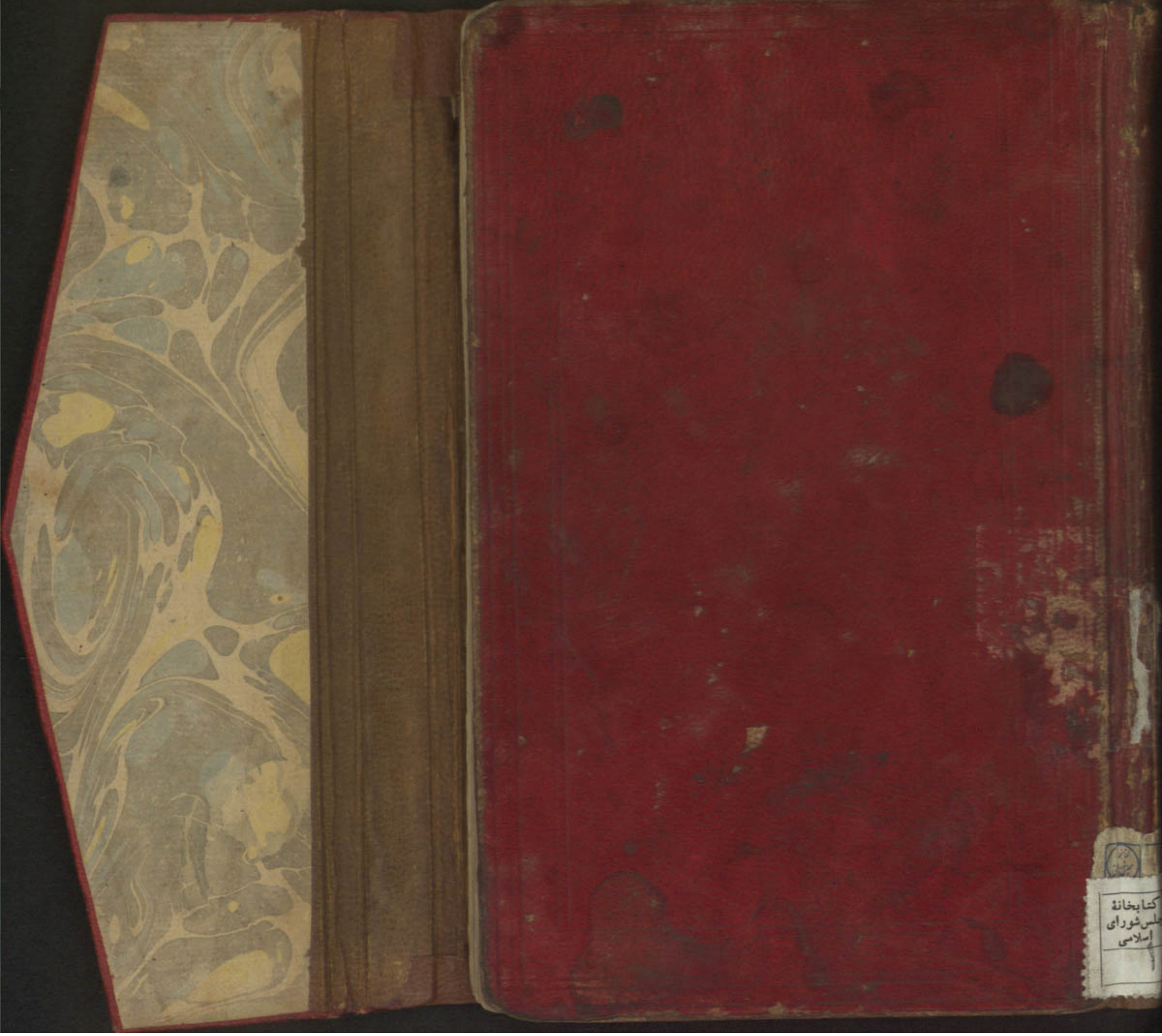


ازجانب ... ولیل شود ... جیفکی

وبکو

از ... بایزید

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوضح البينات والهدى والزم الحجة البالغة على ساير الورى واوجد الموجودات بالعناية
الازلية على احسن الانتظام ودبر امر المخلوقات على اكمل الوجه وابلغ النظام ثم ندب عباده الى عبادته
فلم يكلفهم الا بالميسور وعاملهم بموجب رحمته فلم يامرهم بالمعسور فضلا عن غير المقدور وتنزه ذاته
على الاطلاق به فقال وما الله يريد ظلما للعباد ولا يامر بالفحشاء ولا يرضى بالكفر ولا يحب الفساد فتعالى
الله الملك الحق عما يصفه الظالمون وتنزه وتقدس عما يجد في صفاته الملحدون والصلوة والسلام
على محمد المبعوث باكمل الاديان الذي كشف عن خفيات حقايق المعارف باوضح البرهان و
على آله وعترته المطهرين عن دنس الآثام صلوة تتعاقب عليهم تعاقب الليالي والايام اما بعد
يقول العبد الحقير الفقير الى عفو ربه الغني ابو محمد عناية الله الشهير ببايزيد البسطامي ان مسئلة
القضاء والقدر لما كان من غوامض العلوم التي تحيرت فيها الاوهام واضطربت فيها آراء العلماء
الاعلام وكان الخوض فيها وتحقيق الحق فيها من اهم المهام فانه قد زلت فيها اقدام فحول العلماء فرد
الافهام حررت هذه الرسالة في احكام القضاء والقدر وما ينبغي ان ينسب الى الخالق القوي
والقدر وجنيت فيها ما نجني عن العلماء المتقدمين وما اتصل بي مما افاده جماعة من الفضلاء المعاصرين
سنح لهذا الخاطر الفاتر من التعمق والابرام وادى اليه صحيح النظر على طول الايام وقد كان الداعي الى
تحرير هذه المسئلة ما خطر بالبال من وجوه الاشكال مثل ما ثبت من وجوب التحرز عن مواضع الهلاك
قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة مع انه ان فرض قضاء الله تعالى بالبوار فلا ينفع التحرز والحذار وان لم
يقدر الاخترام فلا يضر الالقاء والاقتحام ومثل ما ثبت في الاحاديث الصحيحة ان الصدقة للمريض تدفع البلاء

تقدير كون المرجح صادرا عن الواجب ايضا بالاختيار يلزم التسلسل او الانتهاء الى الموجب فلا
فرق اذ لو كان المرجح في كل مرتبة صادرا بالاختيار يلزم التسلسل سواء كان المصدر الواجب او العبد
ولو كان لا بالاختيار يلزم الايجاب وهذا هو المراد مما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف بقوله
يتجه ان يقال ان استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب
الفعل بها ليس اختياريا له تعالى بل يلزم بطريق الايجاب ثم انه لا يخفى ان المنقض المذكور
ما ذكره المحقق الطوسي في التجريد موافقا لما ذكره ابو الحسين البصري واتباعه فالجواب عن الدليل
المذكور ان الوجوب بالداعي لا ينافي القدرة والاختيار بل يحققه وحرره الشارح الجديد بان القادر هو
الذي يمكن منه كل من الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب
الطرف الذي يتعلق به الارادة فوجوبه بها لا ينافي الاختيار بل يحققه ولا يخفى ان هذا التقرير لا يدفع
الاضطرار وبرد عليه بحسب النظر ما ذكره الامام الرازي وجماعة من ان حصول الداعي لا يكون بمشية
العبد واختياره بل محض خلق الله تعالى وح يجب الفعل ولا يمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر
الاضطرار سوى هذا وان كان هذا الكلام غير تام في نفسه على ما يأتي في تحقيق حقيقة الداعي وكيفية
حدوثه واما قوله وتعلق الارادة فلم نجد في نسخة التي رأيناها كرر الجواب عن ذلك صاحب مذهب الكشف نحو
من ان فعل المختار غير محتاج الى الداعي واما المرجح ارادة الفاعل المختار فاذا تعلق ارادته باحد طرفي الفعل
او الترك تحقق الوجوب وهو لا ينافي الاختيار فيرد عليه ايضا ان هذا التعلق ان كان من العبد اختيارا
احتاج الى مرجح آخر ولا تتسلسل بل ينتهي الى مرجح موجب لا يكون عنه او كان منه مضطرا فيه فالفعل الا فهذا
هذا الجواب يعني ما ذكره ابو الحسين والجماعة مما انتهت اليه الانظار في دفع هذه الشبهة حسب

على طريق الايجاب فكيف ان يكون

ثانيا ولعلك تقول انه علاه قرر الشارح لمحشي شارح التجريد ايضا ويتم فان الداعي الذى
يجب معه الفعل لا يجوز ان يكون فعلا اختياريا للعبد والا تسلسل واذا لم يكن فعلا اختياريا
لزم مع كونه موجبا للفعل يوجب فعله بلا اختيار وان حصل للزم الازم من دليل الاشعري وهو وجوب
فعل العبد بلا اختياره لا وجوب فعله مطلقا ولا شك انه ينافى الاختيار وقد سنح لى ان اقامه
ان المرجح لافعال العبد اعنى الارادة بمعنى القصد المتاكد الجازم فعل طبيعي مسبب عن العلم بالنفع
مع الشرائط كالخارج بالنسبة الى وجه العقد الا ان العبد قادر على الكف عنه فتركه الكف
فى حالة شرائط حصوله وهذا الترك لكونه امرا ازليا لا يحتاج الى علة لان المحوج عندهم هو الحدوث
ولو ابيت ان اهمال الامكان فالعلة عدم الداعى الى الكف فان العلة في الطرفين واحدة وهكذا
المرجح في كل عدم اختيارى عدم اختيارى آخر الى نهاية ويتقطع بانقطاع الاعتبار كما فى
في عدم كل ممكن واذا كان العبد قادرا على الكف فحصلت الارادة اسند الفعل الى اختياره
وارادته البتة انتهى كلامه ومحصله ان عدم الكف لعدم الداعى وعدم هذا الداعى الى الكف
الداعى وهلم جرا في العدمات لا الى نهاية اقول فيه بحث لان الكف هو صرف النفس عن
القصد المتاكد اذا كان فعلا اختياريا كما دل عليه قوله الا ان العبد قادر على الكف عنه فيصح
للعبد ان يكف عن هذا القصد ليتحقق ترك الفعل المفروض او ان يترك ليتحقق الفعل كما هو صورة
فنفرض وقوع الكف دون تركه وح يكون الكف فعل اختيارى فاذا تعلق به القصد المتاكد كان للعبد
في هذه المرتبة ايضا ان يكف او يترك فلنفرض وقوع الاول وهكذا في كل مرتبة فيلزم التسلسل في الامور
الموجودة ولا يتم المقدم قطعا ولو قيل ان هذه الكفوف امور اعتبارية لا تتحقق الا في التسلسل فيها فهو

فتركه م

مستندا الى عدم الداعي لعدم

كلام

ان م
كلام آخر اللهم الا ان يقال الكف ليس من قسم الفعل وفي كلامه نظر من وجه آخر وهو انه حاول الاتمام كلام
صاحب التجريد من جعل الداعى موجبا وان الوجوب لا ينافى الاختيار وقد جعل ما يستلزمه
الداعى وهو القصد المتاكد الجازم غير موجب للفعل الا بالايجاب انما يتحقق بترك الكف كما ذكره
ولم يتعرض الى توجيه كلام التجريد وتطبيقه على ما حرره وكان عليه ذلك والتحقيق الذى يشهد به
الفطرة في دفع هذه الشبهة ان يقال ان المرجح الذى يوجب فعل العبد هو حصول الداعى اعنى العلم
بالمصالح والمنافع مع تعلق ارادة العبد بالفعل تعلقا جازما وهو المسمى بتصميم العزم الذى يتبع
هو الفعل البتة فيحتاج هنا الى الكلام في تحقيق الامور الثلثة الارادة والداعى وتعليق الارادة ثم
الاشارة الى جواب الشبهة اما الارادة فهي صفة في العبد مخلوقة لله تعالى كالقدرة وشانها
الترجيح باعتبار تعلقها واما الداعى فقد يكون من العبد بان رتب النظر في معلومات حاصلة
في ذهنه فاداه النظر الذى هو باختياره الى مطلوب مترتب على النظر الاختيارى ومتولد منه
على ما بين في محله وهذا المطلوب يصير باعثا له على تعلق الارادة وقد يكون من الله تعالى بان يلقى في
قلبه معنى من المعانى من غير ارادته واختياره وهو سبب لتعلق ارادته واما تعليق ارادة العبد
بالفعل وتصميم العزم عند حصول الداعى سواء كان منه او من الله تعالى فهو باختيار العبد وهو يمكن من
ترك هذا التصميم وليس بلازم ان يترتب تعلق الارادة بالفعل على الداعى لزوما عقليا حتى يلزم
الايجاب فيما اذا كان الداعى من جهة الله تعالى كما يشهد به الوجدان اذ كثيرا ما يحصل العلم بما في الفعل من
المصلحة والانسان مع ذلك يكف عنه ولا يفعله واذا تقرر هذا فنقول ان المرجح الموجب للفعل من
جهة العبد باختياره هو التعليق الاختيارى عند حصول الداعى وفي نقل الكلام الى هذا التعليق بانه
التعليق ل

السليم

العزم ل

[illegible]

ان كم من سبق فاحتقي اخرى وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية منتزعة لا تحقق لها في نفسها
فيها واتى حصل انا زيد فعلا واحدا ونفعل الفعل بعد التامل والتفصيل ينتزع من ذلك تعلق الارادة
بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا الى ان ينقطع اعتبار العقل وانتزاعه ونظائر ذلك ما اذا ادركنا
قضية فانا اذا ادركنا ما يحكم العقل في قضية اخرى وهي ان النسبة واقعة وينتزع منه نسبة اخرى
وهكذا او تشكل ما اذا اردنا رفع جسم فانا قد اردنا رفع كل جزء ومقداره وجميع عوارضه بعدم
الالتفات الى هذه الامور مفصلا وامثلته كثيرة وبالجملة فان التسلسل في الامور الاعتبارية المنتزعة
بتحليل العقل ليس بمحال كما تقرر واتفق عليه لا يقال ان حصول الفعل لما كان موقوفا على هذه التعلقات
الغير المتناهية ولا شك انها ما لم ينتزع لم تكن موجودة في الذهن وحصول الموقوف بدون الموقوف
عليه محال لزم ان لا يحصل فعل اصلا لانا نقول الموقوف عليه هو الوجود الرابطي لهذه التعلقات
بالنسبة الى الارادة ومصداق الوجود الرابطي للشيء على ما تقرر هو الموضوع بحيث يصح انتزاع هذا
الشيء وان لم ينتزع بالفعل وهو متحقق هاهنا فان الارادة اذا تعلقت بشيء فقد حصلت بحيث
يصح ان ينتزع عنها هذه التعلقات وبذلك يعرف الجواب عما ذكره البعض في الحديث المنقول
عن امير المؤمنين عم فان الرجاء والطمع والحرص ليست مما يترتب عليه تعلق الارادة بالفعل على سبيل
اللزوم ... العبد عند ذلك محل ... بين اتباع دعوة الشيطان في العمل بمقتضاه ... الموجب
للحرمان وبين اتباع دعوة الرحمن المفضي الى الرحمة والرضوان واما اطلاق قول صاحب التجريد وغيره
بتحقق الوجوب عند الداعي فعلى طريق التوسع لان المختار يعلق ارادته ويصرفها الى الفعل عند علمه بالمصلحة
في الفعل فاما شرط الوجوب عند الداعي وان كان قد توقف على مقارنته وهو تصميم الارادة في نفسه

الا ...

الداعي بالموجب من قبيل مجرد الشارة كقول النبي صلى الله عليه وآله من قتل قتيلا فله سلبه **السابع** ان
العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمساوي
ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به
والموجود ... الملازمة ليستلزم الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل ايضا ... عالما
... واما بطلان اللازم فلان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير
شعور بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى ولا بما عليه تلك الحركة من كونها ابطأ من حركة الفلك و
اسرع من حركة اخرى هي ابطأ منها ولا بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطوء وكذا الكاتب ياتي
بصورة الحروف والكلمات بترتيبها ... من غير شعور بتفاصيلها واحوالها وكذلك الناطق ياتي
بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير اطلاع على هيئاتها واوضاعها والجواب اما اولا فالمنع ان الكل
لا يتصورها بدون علم الوجد والمثبتون ... لو ... بل ... العمل والكلام
نعم الا ... بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والمفضي الى الشيء لا يكون بعد العلم ... يستلزمه لكن العلم
الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة فبطلان اللازم **الثامن** ان فعل العبد لو كان ...
الله وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد والجواب اولا المنع الحكم لجواز ان لا يتعلق
ارادة الله بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا ان ارادة الله تع لفعل العبد وعدمه لا يتعلق على
طريق التاثير فيه اذ التعلق كذلك كان الواقع ما اراده الله تع ويكون هو الخالق لهذا الفعل سواء
كان بالنسبة الى العبد على طريق ... والتمانع كما مر وحيث لم يتعلق على طريق التاثير كان العبد فاعلا
للفعل الذي اراده الله من الطاعة على وجه الاختيار كما عرفت في تقرير دليل الداعي وان اراد وقوعه

كالطبيعة فلا مقدورية ووقوعه كما لا فرق في عدم وقوع ما اراد ووقوعه بما يأتي البحث فيه ولعله
غرا انه يقدر لا على طريق التأثير لا يستلزم الايجاب ولا اثنا عشر التاسع ان العبد لو كان قادرا على
فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من
لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرته تعالى على الاعادة بقدرته
على الابتداء كما نطق به الكتاب والجواب ان كل ممكن ليس مما يجب ان يقدر العبد عليه كالاجسام
والاعراض ولو كانت اعادة المعدوم غير ممتنعة فيجوز ان لا يقدر العبد على اعادته لصعوبة ملاحظة
جواب ثان
الاقتران بخصوصيات الافعال وعوارضها العاشر ان العبد لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
على ايجاد مثله اليوم لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا بالامس
على الفوت وفي ان يمثل الجهد في التدبر والاحتياط والجواب بمنع الملازمة وقوله ان حكم الامثال واحد
ممنوع وذلك لجواز عدم قدرته على شيء من نوع غير قادر على ايجاد فرد آخر منه وما ذكر فالبيان انما
يكون في الاحكام التي تكون على مجرد الطبيعة الكلية التي لا تختص بها ببعض الوجوه مطلقا على ان
بعض الافعال لا يتعذر فيها الاتيان بالعمد بمثله ككثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لا
عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول الحادي عشر لو كان قادرا
على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث
وهو موجود فيها والجواب بمنع الملازمة لجواز ان لا يكون العبد قادرا على ايجاد غير الحركات الاختيارية
الصادرة عنه وما ذكر في بيان الملازمة غير تام لجواز ان لا يكون مطلق الامكان مصححا لتعلق ايجاد العبد
بغير الحركات فان هناك امرا آخر سوى الامكان في وقوف القادر والمقدور يستلزم عموم تعلق القدرة

ولا نم وجودها في محل النزاع كيف وهي من الحركات الاختيارية ما لا يقدر العبد على تركه اصلا او يقدر بعضهم
فانه كقطع الجبال ورفع الصخرة العظيمة الثاني عشر لو كان العبد موجدا لفعله لكان الايمان والطاعات
وكثير من الحسنات والله تعالى خلق الشياطين والموذيات ولا شك ان ذلك الفعل الذي من العبد
احسن واشرف مما خلقه الله تعالى خلقا وافضل وارشاد والجواب انه قد ثبت ان الله تعالى
حكيم لا يفعل الا الحكمة وكل فعل يشتمل على مصالح كثيرة ومنافع جمة وان لم نعلم تفاصيلها والعوض
هو الايذاء بالفعل مما يترتب عليها من المصالح الكلية فهو مغمور فيها كما ان فعل الايذاء من الموذيات
يشتمل على منافع واعراض فيه يتحمل هذا الايذاء كل عاقل لنيل تلك المنافع وذلك كتفويت بعض
منافع العبد العائد الى مصلحة في التحقيق والتحقيق رزقا الى غير ذلك من الامور التي يحكم بها في
الحال ان عدمها خير من وجودها وقد ترتب على وجودها مصالح دنيوية او اخروية ولذلك في الايات
العظيمة الشامل من احدثن الاولين والآخرين الى الله وهو يتمنى يوم القيامة انه لم يعط من الدنيا الا قوتا الكثرة
الحظوظ التي حصلت في الدنيا ومن لم يكن له حظ بعينه في النشأة الاولى وتمام تحقيق الكلام في هذا
الباب يخرج عن الغرض بهذه الرسالة الوجيزة هذا وجميع ما يحصل من العبد من الاصلاح والارشاد
الخيرية انما هو بقدرة الله وتمكينه وحسن توفيقه وتقديره ولا شك عند اصحاب الحق ان
كل فعل يصدر من عبيده يتم بقدرة الطاعة بحسن الطافه وكل شر يصدر منهم فهو خير من
ارادته والحمل عليه والرضا به قال المحقق الطوسي في جواب هذا الدليل الا نسبة الخيرية الى فعله
دون فعله وهو مما يمكن توجيهه على ما فصلنا وقال الشارح الجديد في تقريره يعني ان النسبة في الخيرية
انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك الثالث عشر انه قد اجتمعت الامة على تفرع العبد

الى الله فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل كلق الله تعالى لما صح ذلك
اذ لا وجه لطلبنا سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل والتوفيق والتثبيت لانه غاية الحصول فى
الزمان الثانى وذلك عند المعتزلة يقدرها العبد وايجاب ان العبد اذا اعطى الله تعالى خالق القدرة
فان لم يفزع الى الله ولم يتضرع فى سؤاله ذكر فقد يحصل منه تعالى الخذلان الموجب للتمادى فى العصيان
فاذا فزع اليه فى الدعاء والسؤال والتضرع واستكان يصرف عنه الخذلان ولا يكلى بينه
وبين الشيطان بل يصرف عنه موجبات كرمه فان الله تعالى وارد ان فى قلوب اهل الطاعة
ما يقوى عزيمتهم فى تعاطى الصالحات واجتناب المحرمات فيفزعون اليه لانهم الى شئ فرط فى الفعل
والترك لانه يوجب الظلم اذا اقدم على العصيان والسعة وانه فى المطيعين الرابع عشر ان الائمة
متفقون على وجوب الشكر لله تعالى على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر
لله تعالى عليه اذ لا يصح الشكر على فعل نفسه والجواب ان الشكر على الايمان يتوسل الى الشكر على نعمة
الايمان من الاقدار والتمكين والتوفيق على تحصيل اسبابه وقال بعض اهل ذكر فى التفسير بعد ما ذكر
الاشاعرة بعد ذكر هذه الشبهات ثم لا يخفى ما فى الوجوه المذكورة من وجوه الضعف الاول
التمسك بالكتاب والسنة والاجماع اهل الحق من الائمة لا يحتاج فيه لجعل الاجماع ليس دان لكنه فى العقيدة
مثل صحة الشئ لم يقدم الصانع لا يثبت بالسمع بل بعقل ان اجماعهم عليه بل على ان اهم قاطع
فيه وان لم يوقف على التفصيل انتهى كلامه ولا يخفى ان التمسك بالكتاب والسنة لا يستقيم لهم فى هذه
المسئلة خصوصا بل فى كل مسئلة فرضوا بل الشرع لهم وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى خالق كل
شئ حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه شئ اصلا امتنع اثبات النبوات لحصول فى ذلك العلم بصدق

الرسول

الرسول وصدق العلم بكتاب الله وانه كلامه تعالى لا يستحيل فيه الكذب فانه تعالى لما كان خالق الكل وانه يصح
منه الاتيان بالقبيح ولا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب فى كونه
مما يقبح ويثبت الرسالة ودلالة المعجزة لم يحصل القطع ولا الظن باتباعه فى الامور فلا يصح
الرجوع الى الكتاب والسنة ليقطع على صحة الاحتجاج بها بناء على ان هذا الاصل الفاسد ولا السمع دعواهم فى
ان العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة فى نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات
لانه مجرد دعوى خالية عن مساعدة عقل او نقل يصح ان يتمسك به وكيف يتصور ادعاء ان ذلك
فى قبيل عدم انقلاب اوانى البيت علماء مطلعين على ادق العلوم واشكلها فان ذلك وان كان
ممكنا لكن العلم العادى حاصل انها باقية على ما كانت جارات بخلاف ما نحن فيه اذا بنى الكلام على اصلهم
نعم التمسك بالكتاب والسنة اذا تم يوجب الزام المعتزلة بناء على ظهور الطريق الى اثبات النبوات
عندهم ولزوم القول بحجتها على اصلهم فلذلك نورد الادلة السمعية التى يتمسك بها الاشاعرة و
نبين عدم دلالتها على الالزام المذكور ومعارضتها بغيرها من الشواهد النقلية وانه يجب الرجوع الى
دليل العقل فى وجه معنا فانه لو لم يكن فعل العبد بارادته واختياره ولم يكن له مدخل فيه بطل المدح
والذم والامر والنهى والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب
وتوجه الذم الى الله تعالى فى خلق الشرور والقبائح الى غير ذلك من الامور التى سبق تفصيلها عند
تحرير دلائل المعتزلة ولما كان هذا اقتضائهم اشد اقتضاء وتشبههم على المنع وجه تحملوا ادفع تلك
المحذورات بان اثبتوا للعبد كسبا لئلا يلزمهم القول بالجبر المحض وفرقوا بين الاتصاف بالكفر
والمعاصى وبين خلقها تعالى لو ابقيح الاول دون الثانى على ما يات ثم اختلفوا فى تفسير الكسب اختلافا كثيرا

وترى انهم قد افترقوا فرقتين في القول بالكسب فمنهم من فسره بما وجد لا من ذلك من جهة العبد في
فعله اصلا وتؤول الى بعض الحرفة بين الجبر والكسب بحيث لا يندفع بهذا الفرق بحسب الحقيقة ما
يلزم القائلين بالجبر من المفاسد ومنهم من فسره على وجه يجوز بالنقض على اصلهم من انه لا خالق لشيء الا الله
ويكونون بحسب الحقيقة داخلين في مذهب الاعتزال من حيث لا يشعرون تاركين لاصلهم من غير فرق
نفصل لهم لو كانوا يعلمون وعلى هذا او حسبان نظرة حقيقة الكسب وبيان معناه فالمذكور في كلام
اكثرهم ان المراد بالكسب مقارنة فعل العبد لقدرة العبد وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او
مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له وهو لو ان تعلق الصفة بالشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم
والارادة بفعل الغير ولا شبهة في ان القدرة والارادة في العبد مخلوقتان من الله تعالى واذا كانا غير
مؤثرين في فعل العبد بحيث لا يكون للعبد مدخل في ايجاده كما اعترفوا به كان اثبات الكسب غير مفيد اصلا
اذ محض المقارنة الاتفاقية مع كون الجميع من الله تعالى وبتأثيره وايجاده لا ينفي الجبر في حق الفعل وانما ينفي ذلك
لو جعل فعل من افعاله على طريق الاختيار رفعوا اضطرار العلة المستقلة لخلق الفعل حتى انه تعالى لا يخلق الفعل فيه
الا بعد ان وجد من العبد على طريقة الاختيار من الجزء الاخير الذي يحصل الفعل من الله فيه بهذا الشرط
وهم لم يقولوا به وبالجملة فان لم يتحقق من العبد شيء باختياره موجب لان يخلق الله الفعل فيه بطريق جري
العادة ولو لم يجعله من العبد ذلك لم يكن تكليفه بوجه الا بالنقض على اصلهم ودخلا في مذهب قول المعتزلة وان
لم يتحقق من العباد اصلا اذ لم يتحقق على طريق الكسب فلا فرق بين هذا وبين القول بالجبر المحض في الحقيقة
وان لم يتحقق فرق لا جدوى له في رفع المحذورات اللازمة وغيرها على ان اثبات قدرة غير مؤثرة في
العبد لا وجه له من حيث ان القدرة صفة مؤثرة ذاتا في الارادة ولو فسرت بالاعم من ذلك وسميت

هذه

قدرة بمحض الاسم والاصطلاح فلم يفد فرقا بين افعال العبد وحركات الجمادات اعني قدرة تؤثر في
صحة المؤاخذة والمدح والذم وكون ذلك وقال بعض الافاضل ان مقارنة فعل العبد لقدرته يجعل
من افعاله ويكون به اثيم فعل الله ما تقرر عندهم من انه لا دخل في الوجود الا الله فالكسب كالمحل
الفعل والقدرة الغير المؤثرة والارادة فعل الله من غير مدخلية للعبد فيؤول القول به الى القول
بالجبر المحض ولا يفيد اثبات الكسب واقول في عد المقارنة المذكورة جعلا تأمل والاوجه ان يعارض الى
ما قلنا من مؤاخذتهم بالجواب عما سال من انه هل هناك فعل اختياري من العبد متمم للعلة التامة لوجود
الفعل ام لا فعلى الاول ينتقض مذهبهم والدخول في مذهب الاعتزال وعلى الثاني ادى الى الجبر حقيقة ولا
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد الجبر المطلق باطل وبطلان افعال الحيوانات بمنزلة حركات
الجمادات لا يتعلق بها قدرة لا ايجادا ولا كسبا وذلك لا تضمنه الفرق الضروري بين حركة
المرتعش وحركة الماشي ولا بد من بيان معنى الكسب دفعا لما يتوهم انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة
بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله ولا تأثير للقدرة الحادثة ونعلم بالضرورة ان القدرة
الحادثة للعبد يتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الكسب
كسب وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي هي صفة يحصل بقدرة العبد للفعل الحاصل بقدرة الله
الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتميز ان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهو المراد في
بالتعلق من القاضي في صدر الرسالة ولا يخفى ان الكلام في اصل الفعل وقوعه وحيث وقع ان
واتى اراد انه كان طاعة والا فمعصية فهذا الوصف تمام تبع وجوده ويترتب عليه لا محالة كما

الصفات اللازمة للفعل من الحدوث في الهواء على مكان خاص او زمان معين ونحو ذلك فان كان لقدرة
العبد واختياره تاثير في اختراع اصل الفعل فهذا مذهب الاعتزال او بعض المذاهب كما ذكرنا وان لم
يكن منها تاثير في قصده الى الفعل اصلا فهذا الجبر والاضطرار واما ما نقل عن بعض اهل السنة من ان القدرة
اي قدرة للعبد يتعلق ببعض افعاله واراديه اثر تعلق القدرة اي قدرة كسبا فهو جواب عن السؤال الذي
اسلفناه من انه ما معنى التعلق بلا تاثير بان يحقق منه اثر باختياره وهو شرط لوقوع الفعل من الله تعالى وانه
لولاه لم يخلق الله الفعل فهذا اكثر سؤال الاعتزال في نقض مذهبكم في انه لا فاعل في الوجود الا الله او كان
تعلقا من غير تاثير كما ذكر وان تعلق الارادة ببعض الخير والعلم بالمعلوم فانه ملزوم لما يتوجه على القائلين
بالجبر المحض ولا اثر لهذا التعلق الذي لم يكن له مدخل في صدور الفعل اصلا ثم ترق الى العلامة وقيل
الفعل الذي يخلقه في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يكن معه تلك
القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك
وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر
هو الكسب وبه اما ان لو اجد ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق
فانه ما يقع بالمقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يجب وجود المقدور
بل الوجوب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور وهذا يكون مرجحا لاختلاف الاضافات
لكون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح لقصده وارادته قبيح بخلاف خلق
القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وتفصيل الكلام ما اشار اليه الامام حجة
الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد

٨١

وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب و
ليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة
بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع نوع اخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى
قدرته يسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد و
كسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس كسبا له ولا يخفى ان السؤال الذي ذكرناه
ات في جميع هذه التقريرات ولا محيص عن الدخول في الاعتزال او التزام الجبر والاضطرار فقال العلامة
اليمن في التلويح ان المحققين من اهل السنة ينفون الجبر والقدر ويثبتون امرا بين الامرين وهو ان
المؤثر في فعل العبد خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا
واستدل عليه صاحب التوضيح بما حاصله ما ذكر في التلويح وهو انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا و
قدم اختيارا في بعض الافعال ولم يثبت ذلك القصد والاختيار الكافي في وجود ذلك الفعل اذ لا نسلم تحقق جميع
الاسباب التي من العبد وقد يتخلف عن تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى عقيب
ارادة العبد وقصده اي بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه و
تعليق كيف لا يضاد رجوع الى ما ذكرنا من ان اثر القدرة والارادة في العبد ان كان يخلق الله تعالى فيه الان تعلق
الارادة من العبد وتصميم عزمه على الفعل شرط في وقوع افعاله الاختيارية وهذا التعلق والتصميم فعل
اختياري منه والتوفيق بين ما قلنا وما ذكره هذا القائل مع اشتراكهما في اثبات امر صادر عن العبد
وهو من شرائط وجود الفعل بان متعلق الفعل يقع من العبد وبايجاده وهذا القائل يقول يخلقه الله تعالى عقيب
قصده وتصميم عزمه بطريق جري العادة فهذا كما نعلم فيه شيء من الاعتزال او نقض للمذهب وهو انه لا فاعل في الوجود الا الله

٨

وقد وقع في بعض الدلائل السمعية الدالة على استناد الافعال الى العباد ولا يقتضي رضيها اذكره ومن السمعيات
لا يهاعاته ولا في السمعية خاصة كما يا في فيلزم تخصيص العموم واما دلائلهم العقلية فقد عرفت بطلانها
وسنوضح على ما ذكره ما اورده صاحب التلويح من لزوم عدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات
لانا نكون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره مع كون شرطا له
بريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه نفذ مراد الله تعالى البتة لارادة
لانتفاء شرطه فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله كليا لله تعالى كما هو المدعى وقال صاحب الطوالع في
واعلم ان اصحابنا لما وجدوا الفرق بديهة بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين حركة
الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا
في الاول دون الثاني ورارهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء عن اضافة
الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
على معنى ان الله اجرى عادته ان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على
المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في
الامر والنهي قال المص وهو انه مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال المخلوقة لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا و
لصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام ما نسب الغالب تؤدي الى المناظرة فيه الى
دفع الامر والنهي او الشرك بالله تعالى ولا يخفى عليك ان هاهنا اضطرابا منهم فتارة يضطرون الى القول
بالاعتراف بان للعبد مدخلا في الفعل باعتبار تصميم ارادته وانه اذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية
فيه وتارة الى القول بالجبر كما مر تحقيقه وتارة الى القول بالكف عن المناظرة في هذا المقام

ونقل

ونقل انكار السلف لانه ادى الى دفع الامر والنهي او الشرك بالله تعالى وليت شعري اي شرك في ذلك بمجرد
كون الانسان قادرا او خالقا اختيارا لافعاله باقدار الله وتمكينه اياه على تحريك جوارحه لا يكون شريكا لله تعالى في ملكه
على ما في تحقيق الكلام في هذه المسئلة ان شاء الله تعالى واعلم انه لا فرق في البطلان بين مذهب الفلاسفة ومذهب
جمهور المعتزلة اسناد فعل العبد اصلا وبين ما هو المشهور من مذهب الامام ان الفعل من العبد بتأثير قدرته
واختياره الا ان قدرته واختياره من حيث انه ليس باختياره واليه يعود ما ذكره الغزالي في كتاب
الاحياء من ان العبد مجبور في اختياره لكن اختياره ليس باختياره فان العبد اذا خطر في الفعل الذي هو [illegible] يخلق
الله تعالى داعيا للعبد في فعله ذات الثقة واما حديث الاجماع على كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى فالكلام
فيه اظهر من ان يخفى وكيف يتمسك بالاجماع لجماعة مخصوصين في مثل هذه المسئلة المختلف فيها اختلافا
مشهورا وقد صرح الامام الرازي بان الناس كانوا مختلفين في هذه المسئلة ابدا قالوا ما ينقل
كلامه والتسمية بهذه الجماعة باسم اهل الحق ينبغي ان يكون محكمة للناظرين فان الجماعة التي انقسموا اليه
انهم اهل الحق فلا يكفي المبادرة بالتسمية المجردة على ان التمسك هو اجماع جميع الامة واما الوجوه السمعية
فقد جعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل ورود صيغة الخلق لكل شيء
او لعمل العبد خاصا ونسبة الخلق والجعل او الفعل الى غير ذلك فمنها ما ورد بصيغة الخلق لكل شيء وهو قوله تعالى لا
اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يحمل على الخالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه او كل حيوان كذلك عند المعتزلة بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى
هو الله الخالق الى دلالته على الحصر والجواب انها نزلت ومن جواز تخصيص العموم بدليل منفصل في

[illegible]

وان كان ان الله خلق بالعموم ايضا لا يشتمل كل شي ولو بالواسطة وذلك لان الاخير على الحكم فيوجد ايضا احتمال كون
الخالق صفة الله والتمدح في الاية الاولى غير فائت بهذا التخصيص لانه من حيث ان افعاله اجل واعظم و
اكثر بالنسبة الى افعال الخليلة العظيمة المشتملة على مصالح كثيرة وغرايب عجيبة ومن فعل العبد الذي
ليس الا الحركة وهي ايضا باقداره تعالى ولكنه ليس فرد من حركة العبد من هذا العموم ان حمل الخلق على الايجاد
بلا واسطة الا كالمستثنى قطرة من بحر عظيم ومنها قوله اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فانه
الحق بان الله تعالى خالق الاعمال قال المعتزلة اذا ما اذا كان ما مصدرية فظ واما اذا كانت موصولة
على حذف الضمير اي ما تعملونه فان كلمة ما عامة فتتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات
وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق الله او بخلق العبد هو ما يقع بكسب العبد وما
يستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى بالحاصل بالمصدر
لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة ويفعلون الزكوة
ويعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى
صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يافكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يافكون مجاز ونحو الاشتراك انتهى
كلامه ولكنه قد يقال ان من تامل الاية الشريفة حق التامل ووقف على الواقع والوجه الموجب لترجيحه علم انه
ما لا على خلاف ... لانه تعالى اخبر عن ابراهيم عليه السلم بانه عير قومه بعبادة الاصنام بقوله اتعبدون
ما تنحتون وانما اراد بالمنحوت محل النحت دون عملهم الذي هو النحت لان القوم انما يعبدون
هذه الاجسام دون النحت الذي هو فعلهم في الاجسام ثم قال والله خلقكم وما تعملون وهذا الكلام متعلق
بالاول وقد سيق لبيان ما يقتضي المنع عن عبادة الاصنام فلا يتم ذلك الا بان يكون ما موصولة ويكون

المراد

المراد بما تعملون الاصنام التي كانوا ينحتونها فكانه قال كيف تعبدون ما خلقه الله كما خلقكم ولو حمل ما مصدرية
لزم ان يكون قوله وما تعملون لغوا لا تعلق له بالكلام الاول اذ يصير حاصل المعنى كيف تعبدون هذه
الاصنام المنحوتة والله خلقكم وخلق اعمالكم واي ارتباط لخلق الاعمال ولا تاثير له في المنع عن عبادة الاصنام
لا يقال ما ذكرتم بعيد من الغرض لان مثل قوله وما تعملون لا يستعمل على طريق الحقيقة الا في العمل دون المعمول فيه
ولهذا يقولون النجار ما نعمل وما تعمل بل يقولون النجار عملك وفعلك لانا نقول الاستعمال في ذلك الامرين
على حد واحد بل استعماله في الثاني اظهر واكثر كقوله تلقف ما يافكون وفي ابيات اوي ما صنعوا ومعلوم انه
لم يرد انها تلقف اعمالهم بل اراد ان العصا تلقف الحبال والعصي التي هي محل الافك والصنع وكذلك
تقول في السرير انه عمل النجار ومما يعمل النجار ونحو ذلك وقال الله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل
فسمى المعمول فيه عملا وثمة مواضع لا يستعمل فيها الفعل الا والمراد بها الاجسام دون الاعراض التي
هي فعل كقولك اجتنبي ما تاكل وما تشرب وما تلبس فلم يكن حمله الا على الماكول والمشروب والملبوس واما
لو كان الاستعمال قد جرى على الوجهين فلا تصريح في الاية على مطلوبهم بل يصير قوله وما تعملون ضائعا غير
مرتبط بالمقصود فصار ما ذكرناه اولى على ان الاية بالمعنى الذي ذكروه ينتقض الغرض المسوق له الكلام
لانه وبخهم بعبادة الاصنام واحتج عليهم بما يقتضي العدول عن عبادتها فلو كان المراد انه خلقهم وخلق
اعمالهم ولا شك ان عبادتهم للاصنام من جملة اعمالهم وعلى هذا يكون تمام الكلام والله خلقكم وخلق عبادتكم
للاصنام لكان الكلام مناقضا للتوبيخ والتعيير ويكون فيه بيان عذرهم في ذلك وما يقتضي ازالة اللوم
والتوبيخ عن انفسهم واما ما ذكره من ان المتقدم هو الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع فلا يجدي لان احتمال كون
المراد ما يقع فيه العمل باق بتمامه قوله وما تنحتون كاف لنا خصوصا مع كونه راجحا بما قدمناه فغاية ما ذكره

من الكلمة التي غفل عنها الجمهور ان يكون المعنى وما تعملونه على ان يكون ما موصولة وهذا الاحتمال اصل بالعقيدة ما تعملون ما نحتاه وانتم فلا نص على مطلوبهم بل ما تعملون في الاحتمال اول المطابق قوله ما تنحتون على ان الآية تحتمل معنى آخر وهو ان الخلق هنا بمعنى التقدير في اللغة فيكون الخالق خالق للفعل الغير بمعنى انه مقدره ومدبره ولهذا يقولون خلق الاديم فمعنى قدره ودبره وعلى هذا يكون معنى الآية والله دبركم ودبر اعمالكم اذ اتفق كلمة ما على ما ظنوه فظهر ان للآية احتمالات ثلاثة ما ذكروه والباقي فلا يمكنهم الاستدلال به فضلا عن صحة الاحتجاج بالاحتمال في مسألة عقلية يطلب فيها اليقين مع معارضة هذا الاحتمال لما لا يحصى من عقلية ونقلية وانا ظن الكلام في هذه الآية لزعمهم ان هذا الاستدلال بخصوص تعلق الخلق بعمل العبد وليس من التعلق بالعموم حتى يدخل التخصيص فهذه آية معترضة في مطلوبهم باعتقادهم وقد عرفت ما فيه ومنها قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من السر والنجوى المقاصد والخواطر الكونية خالق لها على طريق ثبوت اللازم لنفي العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام الى ان كلما من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالآية على عدم كون العبد خالق لافعاله على طريق نفي اللزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها كما قرره ارباب العلم بالكلام بان كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل كلام وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير اقول فيه بحث لانه اراد ان المراد الا يعلم من خلق هذه الاشياء الحكم كان مطلقا حاصله سواء كان العلم من لوازم الخلق على الاطلاق او الخلق الذي يكون من اللطيف الخبير في ذوات الصدور وانتم قد يكون من فعل العبد كما نقله في بحث الدواعي من ان القول النفسي منضم الى ذات الصدور في الاحتجاج بل العمدة بالذات قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به يعني

ان هو لكم معلوم له تعالى سواء فيه الجهر والاسرار والوجه في الجواب ان يقال يجوز ان يكون المراد بالخلق انه يكون قادرا ويكون المقصود الاستدلال بخلق العباد وانفسهم مع كون خالقهم هو اللطيف الخبير الذي لا يعزب عنه شيء على العلم بافعالهم واقوالهم وبيان ذلك ان الله تعالى مؤثر في العباد وافعالهم وقد برهن في محله ان الممكن لا مكانه محتاج الى العلة وان تاثير حال بقائه دائما فاثره تعالى متعلق بالعباد في جميع اوقات وجودهم والتحقيق ان تاثيره تعالى فيهم بالاختيار فيلزمه العلم فعلمه تعالى محيط بالعباد دائما وظاهر ان علمه اقوى العلوم وقد جزم من علمه تعالى بالعباد علمه بافعالهم ايضا فالماء اذا اشتهر ناصا انه لم يفعله حين شاهدته وعلمه تعالى بالعباد وليس انقص من علمنا لانا شاهدته والحضور بل اقوى منه فيكون عالما بافعالهم ولعلم ويمكن ان يكون معنى الآية الا يعلم شمول قدرته لكل الاعمال والعقائد من خلق الانسان بما فيه من الاتقان والاحكام الدال على علمه الى الذي حيث كان هذا الخالق لطيف خبير اثر ما على المادة ولو اراد قال كان عالما بجميع المعلومات فيدخل فيه اقوال العباد وذوات صدورهم فيها قطعا ومنها قوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون والمسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء والذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا ومثله قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وهو يدل على ان من سوى الله تعالى لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا كالخلق كثير امن الحركات والجواب ان المطالبة بالافهام وهذا المقام خلق ما اشتمل على خلق الله من السماء وما فيها والارض وما بينهما لا مثل الحركات التي لا يلتفت اليها من بين ما هو عجائب الصنع وغرائب الخلق الصادرة عن الله تعالى وانتم فان غاية الامر تخصيص العموم بدليل خارج لسلامته فقط الدلالة ومنها نحو قوله تعالى الله الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا

وقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ونحو ذلك وبالجملة فان المعتبر دلالة العقل واما النقل فمع المعارضة يشتمل يقبل التأويل
فمع الادلة العقلية المعول عليها [illegible] ومنها نحو قوله تعالى فعال لما يريد ويفعل الله ما يشاء والله تعالى
يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى والجواب ان المراد يفعل
ما يريد فعله ومثل ذلك في الاضحى [illegible] والجواب قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ومنها قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله اي جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيئته
ومثله قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله كتب في قلوبهم الايمان والجواب ان الحسنة والسيئة في
الآية بمعنى النعمة والبلية كما ذكره المفسرون فان الكفار ان تصبهم خصب ونحو ذلك نسبوه الى الله تعالى
وان تصبهم بلية كقحط ونحوه اضافوه الى النبي وقالوا ان هي الا بشومه كما قال اليهود منذ دخل
محمد المدينة نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا فرد قوله كل من عند الله ان البسط والقبض على حسب
ارادته ومصلحته كما قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات واما كتبه الايمان فمن باب التوفيق
والتسهيل الى تحصيله للعبد واما قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سيئة فمن نفسك فلا ينافي قوله كل من عند الله لوجوه احدها انه وارد على سبيل الانكار اي
كيف يكون هذه التفرقة وثانيها الحمل على الاسناد من جهة السببية فان العبد يصير سببا للبلية
بالبلية فيضاف اليه بخلاف النعمة فانها تفضل من الله ابتداء احسانا وامتنانا والخطاب للخلق
الافراد وثالثها ما اصابك في الروح [illegible] فمن الله وما اصابك من الالم [illegible] فيستحق
على ان يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله ومنها الآيات التي اسندت فيها افعال العباد الى الله تعالى

١١

الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالجواب يحتمل ما سبق مع احتمال حمل الخلق على التقدير العاري عن
الخلق على الوجه الذي يقصده كقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي على مقدار وتقدير يقتضيه الاغراض
والمصالح ومنها ما ورد بلفظ الجعل كقوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا رب اجعلني
مقيم الصلوة واجعله رب رضيا فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي يحصل صفته
مكان صفته اذ وقع مفعوله الثاني من افعال العبد واما اذا جعل الله وخلقه فالجواب انه بمعنى
ميزات تابعة على التوفيق ومنح الالطاف والتمكين والاقدار ونحو ذلك ان مثل قوله تعالى وجعلنا
قلوبهم قاسية واولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم وقوله ولا تطع من اغفلنا
قلبه عن ذكرنا اي ازالت عن الخذلان ومنع الالطاف في ذلك انهم لما عاندوا ولم يستمعوا الى الله
والرسل واعرضوا عن النظر الصحيح واتكلوا في التقليد ولم يؤمنوا ولم يطيعوا مع عدم المانع من الايمان
والطاعة واتبعوا الشياطين خذلهم الله وهو وان كان قادرا على الجائهم وقسرهم في الايمان
والطاعات لكنه لما لم يفعل لئلا ينقض غرض التكليف فكانه طبع على قلوبهم وجعل قلوبهم قاسية
او اغفلهم عن الذكر والى هذا المعنى اشار رسول الله بقوله ولو شاء لهداكم اجمعين يعني الهداية المفضية الى
حد الالجاء والقسر اذ الهداية بمعنى اراءة الطريق واقعة قطعا جمعا بين الدليلين [illegible] الكلام في كل ما
يضاف الى الله تعالى من طبع على القلوب او ختم عليها وعلى الاسماع او اضلال او نحو ذلك جمعا بينها
وبين ما قال الله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين وما انا بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعالمين
وبحمل هذا الاعتبار يجمع بين قوله تعالى ان [illegible] وبين قوله تعالى امرنا مترفيها ففسقوا فيها
ونحو ذلك على ان الاضلال [illegible] الاهلاك [illegible] فيحمل عليه كقوله تعالى ومن يضلل [illegible]

دون

وذلك كثير كقوله تعالى انه هو اضحك وابكى وهو الذي يسيركم في البر والبحر ومثلها هو سؤال لوجود الفعل
من الله كقوله تعالى رب اشرح لي صدري ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا واما ان ذلك ابكى
عن ان لا يشتغل بسبب من انه سؤال التوفيق ومنح الالطاف في مقدمات الفعل ومن الاول بان الاسناد الى ما
هو سبب الفعل لانه تعالى مبدأ جميع الممكنات واليه منتهى الكل فيجوز الاسناد اليه والاسناد بهذا الوجه في القرآن
كثير شايع بحيث يخرج عن ان يكون متكلفا او تأويلا بعيدا كقوله تعالى فلما جاءهم نذير ما زادهم الا
نفورا وقوله فما زادتهم الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما يدل على صحة التبعية في الحكم من الايات
الى تعة وغيرها فذلك بحسب الادعاء يا ... ان الاقدار والتمكين وتهيئة الاسباب لما كان منه تعالى
فكانه هو الفاعل لا غير ومنها الاحاديث وردت في هذا الباب تدل على اسناد الافعال الى
الله تعالى وانه الى ... كما روي عن عبد الله بن عمر قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله ان قلوب بني آدم كلها
بين اصبعين من اصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء ثم قال رسول الله عند ذلك اللهم مصرف القلوب
اصرف قلوبنا الى طاعتك وروي عنه عليه السلام ان قلب ابن آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء
ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وفي حديث انس عنه عليه السلام قال ان شاء ان يثبته ثبته
واذا شاء ان يقلبه قلبه وفي حديث جابر عنه عليه السلام قال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن
يقلبها كما يشاء الى السبابة والوسطى يحركهما وفي معنى ذلك كل خبر يدل على ان التصرف في الافعال
من الله تعالى وكون ذلك فعلا له الى الاطالة والجواب عن الكل واحد وهو ان المعتبر والمعول عليه هو الادلة
العقلية والسمعيات متعارضة فيسقط اعتبارها على ان توجيهها على وجه يجمع بين الجميع ممكن ايضا فنقول
الوجه في هذا الخبر ... ذكر هذا التشبيه والاستعارة بيان تيسير تحريف القلوب وتقليبها من

[illegible]

غير مؤنة ومشقة كما يقال هذا الشيء في اصبعي خنصري وفي يدي وقبضتي كل ذلك اراد به وصفه بالتيسير
والتسهيل وارتفاع المشقة والمؤنة وبهذا الوجه ورد قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات
مطويات بيمينه ووجه دخول القلوب تحت قدرته على الوجه الذي ذكر راجع الى منح التوفيق والخذلان
ومنح الالطاف ومنعها وهو المقتضي للتثبيت في الثقلين والتقلب منه والازاغة كما بيناه في آيات الجعل
والاغفال والهداية والاضلال وذكرناه ومنها الاحاديث الواردة في القضاء والقدر وان الكائنات
بتقدير الله تعالى وقضائه كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا
اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره وعنه
كل شيء بقدر وعن علي عليه السلام ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره الى غير ذلك من الاخبار وقد
روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا و
اخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره
علي قبل ان يخلقني باربعين الف سنة فحج آدم موسى والجواب عن كون الكائنات بالقضاء والقدر
والايمان بهما هو ان الحديث في باب جميع ذلك هو ما قدره الله واثبت في اللوح المحفوظ وانه تعالى علم الوجه
الذي يقع وتمام الكلام في هذا المقام سيأتي ان شاء الله تعالى والجواب عن الاول ان الذي لا بد منه فقد
صح ايمانهم بالنسبة الى افعاله تعالى فانها تعلقت بها ارادته القديمة باقيها فيما لا يزال الموجودات مخصوصة
على الهيئات والاوضاع المقدرة التي اقتضت علمه بالمصلحة وانه انما يوقع الافعال على ارادته
اي يرد على حسب الدواعي والحكم الموجودة فيها كما يعلمه من غير اختلال وتخلف الكل لكن جميع ذلك الى
افعاله من القضاء والقدر لانه هو خير محض والشر من العباد والقضاء والقدر فيها خلاف على ما يذكره

حديث محاجة آدم وموسى ان صح لفظه فيه وجه آخر وهو رجوع ما ذكر من قوله امر قدره الله تعالى علي قبل
ان يخلقني الى انه فعله الله من اخراجه من الجنة اثم عقيب الاكل من الشجرة فانه مما اقتضت المصلحة الازلية
في ترتب الاخراج على الاكل وان كان الاكل لم يكن حراما عليه بل كان خلاف الاولى وتفصيل ذلك مذكور مبينا
في كتاب انوار الهدى في تحرير كلام السيد المرتضى وملخص الكلام ان من عادته تعالى وسنته اناطة المسببات
بالاسباب التي اقتضت المصلحة ترتب المسببات عليها كالاحراق على النار والابراد على الماء وترتب
العقاب على المعاصي والثواب على الطاعات الى غير ذلك فلا يبعد في تقديره تعليق الاخراج من الجنة على اكل
الشجرة الممنوعة فاذا وقع من آدم ذلك ترتب الاخراج المقدر عليه فصح قول آدم تلومني على امر قدره الله تعالى
علي والاخراج الذي هو من فعله تعالى واما اكل الشجرة وكل فعل من الافعال الاختيارية فلا يتعلق القضاء والقدر
فيها بمعنى الالزام والا يصح رفع الملامة والذم بما كان في جبلته من القبائح كالحرة ولو كان بذلك صحيح وكان
القضاء والقدر بمعنى التقدير الالزامي لكان جميع العصاة والكفار معذورين غير ملومين ولم يصح ذم
يزيد بن معوية على قتل السبط الشهيد ابي عبد الله الحسين عليه السلم لانه كان امرا قدره عليه وكان
الحجة للعصاة على الله تعالى ويشكل الالزام الذي زعموه من حجة آدم عليه السلم وهذا مما يبطله العقل ويشهد
بفساده النقل وقال الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه
قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة او ظلموا قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها وروي عن النبي صلى الله
عليه وآله انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم
وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال سيكون في
آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وتمام البحث في القضاء والقدر يأتي ان شاء الله تعالى

ومنها

فلما رآه م

ومنها احاديث نفي الاستطاعة عن العبد فمن ذلك ما رواه البيهقي باسناده عن امير المؤمنين عم
قال له رجل يا امير المؤمنين ان هذا يقول انا الاستطاعة وهو حاضر فقال امير المؤمنين عليه السلم علي به فاتي به
قال له الاستطاعة تملكها مع الله او من دون الله واياك ان تقول واحدة منهما فترتد قال فما
اقول يا امير المؤمنين فقال قل املكها بالله ان شاء ملكنيها وروي عنه انه قال للرجل قال اني املك
الخير والشر والطاعة والمعصية تملكهم مع الله او تملكها من دون الله فان قلت املكها مع الله فقد
ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها من دون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل
على يديه والجواب يمكن بقول الموجب لحديث فلا دلالة فيه على المدعى لانا لم نذهب الى ان القدرة
والاستطاعة الموجودة فينا تكون وجودها منا ومن الله على الشركة او تكون توجد منا من دون الله بل
الاستطاعة الحقيقة فينا انما هو من خلق الله تعالى كما صرح به امير المؤمنين عليه السلم في الخبر الاول من قوله
قل املكها بالله ان شاء ملكنيها وانما الكلام على من زعم ان الخير والشر والطاعة والمعصية من جهة العبد
على طريقة الاستقلال لكون الباري بعد ما تمم له القدرة والتمكين ورفع الموانع كالمرض و
نحوه من العلل المانعة وقد ورد عن الامام محمد الباقر عليه السلم في التورية مكتوب يا موسى اني خلقتك
واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك وان عصيتني
لم اعنك على معصيتي ولي المنة عليك في طاعتك ولي الحجة عليك في معصيتك لي وطلبتك في الطاعة
هو انما يصح معه ما ينالني من عند الله فرعية العبد ووجه الحجة في المعصية هو ان الله تعالى لم يجعل
العبد مضطرا فيها كما يقوله الاشعرية وسئل الامام الصادق عليه السلم عن قول الله عز وجل وقد كانوا
يدعون الى السجود وهم سالمون قال مستطيعون للاخذ بما امروا والترك لما نهوا عنه وعن الامام

موسى بن جعفر عليه السلام حين قيل له أيكون العبد مستطيعا قال نعم بعد أربع خصال أن يكون مخلى السرب
صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب وارد من الله عز وجل فإذا تمت هذه فهو مستطيع فقيل له مثل أي شيء
فقال يكون الرجل مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح لا يقدر أن يزني إلا أن يرى امرأة فإذا وجد المرأة فإما
أن يعصم فيمتنع كما امتنع يوسف وإما أن يخلي بينه وبينها فيزني فهو زان ولم يطع الله بإكراه ولم يعص بغلبة
وعن الإمام المجتبى الحسن بن علي عليهما السلام أن الله لا يطاع بالإكراه ولا يعصى بالغلبة ولا يهمل العباد من المملكة
يعني عليه السلام بذلك أن المطيع لو كانت الطاعة بالإكراه لما يكون مطيعا فلا يستحق حمده وإثابته وأن العاصي
لو كانت معصيته بالغلبة والإجبار لا يكون عاصيا فلا يستحق ذمه وعقوبته فالعباد إنما أمروا بما يطيقون
ونهوا عما يستطيعون تركه غير مضطر من أن فعله ومع ذلك لم يفوض الله تعالى أمر مملكته إليهم ولا يهمل
أحوالهم في الأفعال والتروك ويفعل بهم ما هو الأصلح حيث نهيهم بسبب الواردات الإلهية إلى الفعل و
الدافعة عنه بحسب ما يقتضيه مصالح المملكة كما قال الله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض هذا تمام الكلام
فيه في مسئلة العقل والفرقة رواة الشيعة والمعتزلة لما زعم فيما بيان معتقدهم وهو أن أفعال العباد
منهم وهم موجدون لها على فرقتين فأبو الحسين البصري والحكيم المحقق الطوسي ومن تابعهما ذهبوا إلى أن هذا
الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء والمنصفين أي لمن غير ذكر استدلالهم فإن كل أحد يجد في نفسه التفرقة
بين حركاته الاختيارية كالمشي على الأرض والصعود إلى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح
ويعلم أن الأولى مستندة إلى قدرته واختياره وأنه لولاهما لما صدر شيء منهما بخلاف الأخرى
إذ لا مدخل في شيء منهما للقدرة والاختيار وأجاب الشارح الجديد للتجريد عن ذلك تبعا لقول الأشاعرة بأنهم
يقولون إن الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد إلى وجود القدرة والاختيار

كذا في القرآن
بعضهم ببعض لفسدت
الأرض

في الأولى وعدمهما في الثانية لا إلى تأثيرهما في الأولى وعدمه في الثانية إذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولو فرض العلية إن
سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز أن يكون المدار جزءا أخيرا من العلة المستقلة أقول في هذا الكلام
نظر من وجوه أحدها أنا قد بينا فيما تقدم أن القدرة والاختيار اللتين لا تأثير لهما ولا مدخل في وجود
الفعل ولا يكون شرطا لتحققه وجودهما بمنزلة العدم إذ لم يندفع به حسن الذم والمدح المفروض
لا فرق عدم وجوده
ترتبهما على الاختيارية دون الاضطرارية فالواجب إبداء الفرق المؤثر لا مطلق الفرق نعم غاية
ما يمكن أن يتكلف هاهنا ما نقل عن صاحب المواقف سابقا أن تصميم العزم أي عزم العبد سبب في
إيجاد الله تعالى الفعل في العبد بحيث لولاه لم يخلق الفعل فيه وح لم يرد بطلان التكليف وحسن
المدح والذم وترتب الثواب والعقاب فكيف يدعي الضرورة في كون العبد موجدا للفعل وهذا أيضا
غير نافع حقيقة أما أولا فلتحقق كون العبد موجدا لبعض أفعاله ضرورة وهو تصميم العزم المشروط
أي فعل الجوارح وأما ثانيا فلأن أفعال الجوارح لما كان وقوعها بحسب دواعينا وإرادتنا وعدمها
بحسب صوارفنا وإرادة الترك وأنها تتعلق بها أمر الله ونهيه مع موافقة كثير من الآيات في
الإسناد إلينا على وجه الإيجاد والإعدام الدال على كونها من تأثيرنا فيها فهو مما يوجب الجزم بأنها
توجد وتعدم بتأثير قدرتنا وإرادتنا فيها فليتأمل وأما ثالثا فإن قوله إذ لا يلزم من دوران الشيء إلخ
لم يقع موقعه فإن هذا إنما يتوجه على من استدل على علية القدرة وتأثيرها في الفعل بالدوران كجمهور
المعتزلة لا على مدعي البداهة في ذلك كصاحب التجريد وأبي الحسين وأتباعهما المدعين
البداهة إن لم يكن مكابرة وأما رابعا فإن قوله ولو فرض العلية إن سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز أن

وجه التأمل أن المذكور في موضع الجواب أن يقيم
التنبيه والدليل على الفرق لا يقيم دعوى الضرورة
ضرورة

يكون المدار جزء الاخير من العلة فيه تسليم لقول الخصم فان اصله لم يقل باستقلال العبد في الفعل كما هو
بل مقصود المعتزلة ان العبد مباشر قريب له ومتى سلم ان تصميم العزم شرط لايجاد الله تعالى الفعل في
العبد فهو قول بالاعتزال لتحقق الفعل من العبد وبطل قول الاشاعرة باستناد الكل في الوجود الى الله وبهذا
ثابت بانعقاد من صاحب التلويح وقد الى الاضطرار كثير من اذكياء الاشاعرة لما القول بحصول ما
عند ارادة دفع بعض ايرادات المعتزلة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان ابا الحسين البصري
واتباعه ادعوا الضرورة في ان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم وذكروا وجوها على قصد التنبيه فانه
ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا وذكر الوجه الذي اورده انها فرق بين الفرق
الضرورية بين حركة المختار والمرتعش ثم قال الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب
قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والعطش والاحجام عنهما اذا علم ان
في الطعام والماء سما ولا نعني بوجوب الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل بلا وفق الدواعي الثالث
ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث
لتلك الافعال لحكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى انسان
احدا ان لو قلبه يرام الى الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والقعود من الصحيح البنية لا من
الزمن والمتعذر بناء على صحة حدوثهما في الاول دون الثاني واذا كان الفرق ضروريا فالاصل بطريق اولى
وانه يعلم انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل والاخفية هنا سوى العلم بقدرته على تحريكها وانما يقصد كما
طفرا الجدول الضيق دون الواسع ان يمنعنا ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يكون مقدورا له
وانما يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكره من الافعال التي يحدثها النهي وكذا التمني

والتعجب ونحو ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه وايجاده والجواب ان هذه الوجوه
لا يفيد سوى ان من الافعال المسندة الى العباد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده
وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده
واختياره عند صرف قدرته واختياره وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم و
صحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا ينفيه كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فيه فضلا
ان يفيد العلم الضروري بذلك اقول في مثل هذا الجواب الذي تكرر ذكره في مصنفاتهم تلبيس وتدليس
يكشف حقيقته اي حال المحور فيه وذلك لانا نقول ما تعنون بكون الافعال مقدورة للعباد واقعة
بكسبه وعلى حسب قصده واختياره فان اردتم ما ذكرونه في تحرير محل النزاع ان ليس للقدرة
والاختيار لها تأثير لها في الفعل وان الكسب هو محض كون الفعل طاعة او معصية او كونه مقرونا بقدرة
العبد التي لا تأثير لها فاثبات هذه غير مفيد اصلا اذ وجودها كعدمها فان القدرة والاختيار
وصرف الارادة جميعها في ظنكم عندكم وليس للعبد الا ان يكون محلا للفعل فيصير مضطرا في الفعل
قطعا ولا يندفع المفاسد الموردة من بطلان التكليف وحسن المدح والذم والثواب والعقاب وغير
ذلك وان اردتم على ما يشير مراده من ان تصميم الارادة اي ارادته في العبد شرط لخلق الله تعالى الفعل فيه
بطريق جري العادة فهو قول بالاعتزال ومصير الى ان العبد خالق لبعض افعاله وهو صرف الارادة
وتصميم العزم كما صرح المجيب بقوله عند صرف قدرته واختياره ويبطل بذلك اصلهم المؤثر
انه لا خالق في الوجود الا الله فاذا صح ان العبد ايجاد صرف القدرة وتصميم الارادة الذي هو من شروط ايجاد
فعل الجوارح فلا محذور في كون الفعل المتعقب لهذا الصرف والعزم مخلوقا له وموجبا له فانه اذا

ثبت للعبد الخلق والايجاد في الجملة فلا فرق بين الافعال المستندة والمنسلبة ثم قال العلامة والعجب
ان ابا الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي اية الوقاحة حيث نسب
جميع من سواه الى السفسطة والانكار الضروري اما السنية والجبرية فظ واما القدرية فلانهم جعلوا
الحكم بكون العبد موجد الافعال نظريا لا ضروريا وذكر الامام الرازي في نهاية العقول ان ابا الحسين
لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي وذهب
الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزم
من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار الاعتزال
فلما خاف من تشنيع اصحابه ان رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا
لفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب صدوره
لا ينافي ان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل والانا في استقلالها بالفاعلية وهو انما ادعى العلم
الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول يمكن الاستدلال بالدليل المذكور على ان القدرة غير
مؤثرة بل البيان بسبب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد
ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم من ذلك رفض مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين
ان يامر الله العبد بما يكون فعلا لله وان يامر بفعل يجب حصوله عند فعل الله ويمتنع حصوله عند عدمه
فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على
ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم
فاعل ما يوجب القبيح والظلم في العرف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة اي زعمت ... ليه

بر

باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في المعنى والشقة وان من الخصم
في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التلبيس تبقية لكلامه اقول قد علم بما ذكرنا سابقا ان الداعي
لا يحصل الاختيار مضطرا في الفعل بل هو مع ذلك مشروط بتعميم الارادة على الفعل الاول التي لم يجاوز الفعل
من الفعال مع عدم طرق معارض منه بتعميم ارادته عليه ويفعله لامحالة مع قدرته على الترك في هذه الحالة
وربما يكون الداعي غير خالص من شوب معارض منه فيفعل على خلاف ما يقتضيه الداعي كما في كثير من افعال
العباد فانهم مع علمهم بما في النفس من المصالح ربما يتركونه لمعارضة امر افود لعلمهم بما فيه من المفاسد وربما يفعلونه
كالزنا فانه ربما يفعلون فيه لمعارضة شهوة ذكرناه واما في فعل الله ثم فانه اذا علم المصلحة والحكمة في
الفعل فانه لعدم تعرض معارضات الصوارف ومعارضة الدواعي يفعله لامحالة مع كونه قادرا على الترك
ايضا فعلم ان الداعي انما يوجب الفعل بمعنى ان العالم الحكيم اذا علم المصلحة في الفعل فانه يفعله قطعا
تفضيا عن الاخلال بالحكمة وليس المعنى انه يوجب الفعل بمعنى اللزوم العقلي والايجاب المؤدي
الى امتناع الترك وهذا معنى ما قال بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان
القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الاولياء بالجنة ولا يعاقب الكفار بالنار مع
امكان تركها ونعلم ان الرسل لم يقدروا على مثل القرآن مع توافر الدواعي وانتفاء الموانع لا تؤثر بل به
ولولا وجوب الانبياء من شتمه المعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عن حيهم جواز ان يقدروا ولا يؤتوا به واعترضه العلامة
التفتازاني بانه ان يلزم مع خلوص الدواعي صدور الفعل عن القادر بحيث لا يمتنع الترك فان كان
لكن لذاته وبالنظر الى اصل قدرته بارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال
العبد الطهور ان خلق الله الداعي والارادة اي زعمتم انه يستقل بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي نقول

اهل الحق ويلزم ابا الحسين البصري الجبر المطلق الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا
معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدق وربما يورد بالغيب فانا نعلم قطعا اعتقادا بالوجوب
الا ترى انه اذا قيل فلان عرفت عجز المتحدين قبل ان يطلعهم واعلمهم فهو قدرة والانواع هذا
معنى الوجوب بلا اشكال انه لا يلزم انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما استدل بنفي الفعل على نفي القدرة
على نفي الداعية وجزم الارادة والجواب على ما حررنا سابقا من كون الداعي موجبا للفعل باختيار الشيء
انّ ذا معنى انه لا يلزم الفعل لزوما عقليا مع وجود الدواعي وانتفاء الصوارف وان وجب بمعنى العلم القطعي
بان الفاعل المختار العالم الحكيم يحقق ارادته بالفعل ويصدر منه لامتناع الاخلال بالحكمة عليه وكذلك نعلم
قطعا ان المتحدين مع خوضهم واشهم وانتفاء عوارضهم لو قدروا على مثل القرآن لاتوا به ولم يختاروا
المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف فهذا استدلال بانتفاء اللازم بالمعنى الذي ذكرناه على انتفاء
الملزوم ثم لا يخفى ما في قوله الظهور ان حكم الداعية والارادة على رتبة نسبتا بارادة العبد وقد
عرفت سابقا ان القدرة والارادة وان كانت من الله تعالى الا ان تعلق الارادة وصرفها من العبد وكذلك
الداعي قد يكون مبدأ من العبد وقد يكون من الله تعالى على ما تقدم بيانه وتقدم على العلامة دون صاحب
التلويح وغيرهما الاعتراف من حيث ضرورة الجواب بان صرف الارادة وتعيينها من جانب العبد فهو لا
اذ اضطروا في صحة عن الالزام ولم يجدهم الجحد يدعون ان كل ما في العبد من موجبات الفعل من الله تعالى وليس
للعبد سوى المحلية وان اخذت الحجة بحقهم اضطروا الى القول بمقتضى ثبوت التاثير من العبد في فعله
والى حصول انهم وقعوا في محذورين فان جعل العبد بحيث لا مدخل له في فعله اصلا لزم عليهم بطلان التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك من المفاسد التي يأتي ذكرها وان قالوا بتاثيره في الفعل

في الجملة

من م

في الجملة عادوا بالنقض على اصلهم الفاسد واما سائر المعتزلة والمتقدمون منهم ممن جعلوا الحكم بكون العبد
موجدا لفعله نظريا فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية فالاول انه لو لم يكن للعبد تاثير في فعله لم (اما العقلية)
يكن موجدا لها باختياره واذا كان منه المحلية لا غير لبطل المدح والذم والامر والنهي وفوائد الوعد و
الوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل الله
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وذلك لانه لا يخفى ان الامر بما لا يكون في اختيار المامور
ولا مدخل لقدرته وتاثيرها فيه بل يكون مضطرا فيه وكذا الذم له في فعله ومعاقبته بانواع
العذاب والنكال ولو كان كذلك لكان لله تعالى شأنه اضرارا على العبد من الشيطان واحق منه
بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين دون الالجاء الى ان يوجد فيه فعلا من غير اختياره ومفضيا
الى العقاب وكذلك لا معنى للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل وتحسين بعض
الافعال والتوبيخ على بعضها فان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد ومدخلية له فيها واجاب الاشاعرة
عن ذلك بانه انما يرد على الجبرية القائلين بنفي قدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته
وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل لقدرته تاثيرا لكن لا
بالاستقلال بل لمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح
والذم بالحسن والقبح والمدح الى القامة وافراط القصر ونحو ذلك والثواب والعقاب انما هو لما كان فعل
الله تعالى يتصرف فيما يخصه لم يتوجه سؤال اللم كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار والتكليف (النقلية)
والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون من دواعي الفعل والترك فيخلقها الله تعالى وعدم
افتراق الفعلين كالكفر والايمان في المملوكية له لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر وهذا الجواب مردود لانه

بينا ان العبد قدرة والارادة والكسب والعزم كل ذلك عندهم فرفعل الله تعالى فيئول القول الى الجبر المحض
ولو اثبتوا للعبد فعلا هو مبدا اقرب لافعال الجوارح فقد نقضوا اصل مذهبهم وكون الفعل مرجحا هو
بمحض خلق الله مع كون الفعل مخلوقا للعبد مع وجه الاكتساب لا ينفع لما مر انه لا يكفي ولا يكون
التفرقة بين الاختياري والاضطراري ح الا بمحض امر لا مدخل للعبد فيه كما لا يفرق بين حسن الوجه
وقبح المنظر بان الاول مما يميل اليه النفس بخلاف الثاني وهذه تفرقة غير راجعة الى اختيار العبد
والمدح والذم باعتبار المحلية غير معقول فان المقام استحقاق ان يمدح الفاعل او يذم من اجل فعله
والمدح والذم باعتبار حسن الوجه وقبحه او اعتدال القامة وافراط القصر يرجع الى انبساط الطبيعة
وانقباضها وميلها ونفرتها عنه وليس ذلك باعتبار الاستحقاق ولا باعتبار الفعلية فلانه
لا اختيار للعبد والمحلية لم تكن علة لذلك فلم يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها
ولا يخفي انهم ما في قولهم والثواب والعقاب بلا كان فعل الله مان العقل والنقل متوافقان في
فساده ولبطلانه وقولهم والبعثة والتكليف لا يكون نفعا في المطلق لانه اذا كانت ما
يوجب الفعل المخلوق لله من دون مدخلية للعبد لم ينفع شيء من الحد وراسته واما قولهم لانهما
افترقا بوجوه فنقول الكلام في الافتراق بين الفعلين من وجوه وانما الكلام في ان الافتراق
بهذه الوجوه غير مجد في دفع الجبر وراسته لا مدخل للعبد في الوجوه المذكورة فالفرق الذي لا ينفع
كعدمه ثم ان صاحب المواقف وجماعة ذكروا في هذا المقام ان ما ذكره المعتزلة من لزوم بطلان
التكليف لو لم يكن العبد فاعلا مختارا ان لزم فهو مشترك الالزام لوجوه احدها ان ما علم الله عدمه
من افعال العبد فهو ممتنع الصدور وما علم الله وجوده منها فهو واجب الصدور عنه والا لزم انقلاب

علمه تعالى جهلا فلا يكون شيء من الفعل والترك مقدورا للعبد وفي تحت اختياره فامتنع التكليف به
وقد سبق جوابه مفصلا بالمنع المشروح والنقض بالواجب في ما ذكره واشار اليه من قال رحمه
مى خوردن من حق ز ازل ميدانست كر مى نخورم علم خدا جهل بود وانا جاب عنه المحقق الطوسي
بقوله علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود وثانيها ان الفعل المامور به عند
استواء دواعي الفعل ودواعي الترك وعند رجحان داعي الفعل ممتنع لامتناع الوقوع بدون الرجحان
وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل التكليف وقد مر الجواب
ايضا بالمنع والنقض وقد ذكر السيد الشريف المحقق في شرح المواقف انه يرد عليه النقض بالواجب في
ثالثها ان ما اراد الله تعالى من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على
شيء لان افعاله مشروطة بارادة الغير وجودا وعدما وكل فعل كذلك لا يكون فاعله الا ذلك الغير
والجواب عن ذلك يذكر في المسئلة الثالثة ان شاء الله تعالى ورابعها ان ابا لهب مامور بالايمان وهو
ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به النبي انه لا
يؤمن فيكون هو في حال الايمان مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن والتصديق بانه لا يصدق وهو تصديق
بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة
واذا كان المكلف به مما لم يكن التكليف به فيرد عليه ان الايمان تصديق بما علم مجيئه به قطعا سواء
علم المكلف به اولم يعلم ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه ومضمون ما ذكره
السيد المحقق في شرح المواقف ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي الايمان بكل ما جاء به النبي فهو حاصل في
هذا التصديق الاجمالي في ابي لهب مستحيلة واما التصديق التفصيلي فمشروط بعلمه بوجود هذا الخبر المستلزم

الجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول وذكر بعض الاذكياء في جوابه ان هذا الرد مردود لان الايمان
التفصيلي مكلف به وهو مستلزم للجمع بين النقيضين كما سبق تقريره فلزوم المحذور الا ان التفصيل وقع
ثم اجاب بان كون ابي لهب مثلا مكلفا بالايمان التفصيلي غير بيّن ولا مبين بل المطلوب الا المكلف به
من هو من اهل الايمان لا كل مكلف وقد اشتهر ان التكليف واقع بموجب الله تعالى اجماعا فان كان ذلك
التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل في كون التكليف به حاليا وان كان في وتحصيل الحاصل م
حال عدمها وعدم العارف بمن كلف وبصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم
والقدرة والارادة وغيرها فغافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف المحال وقد مر عن الفائدة فلا يجوز فهو تكليف الغافل
عند فريقين اصحابنا ان الفعل الذي يستحيل تكليفه هو من لا شعور له ولا تصور بالتكليف بكان ثم
ومن لم يقرع سمعه انواع التكليف لا من كان غير مصدق بالمكلف به وبما يتوقف عليه صحة التكليف
لا يتبين هذا وان لم يكن تكليفا لتعلق الثاني الطريق الى الزام المكلف بوجوب التكليف حتى يلزمه تحصيل
المعرفة عن النظر الدال المستدل لانه اذا قيل له يكلفك الله بكذا وكذا ابا فوجب عليك الامتثال كان له
ان يقول ليس بها عرفت صحة التكليف عنه ولا عن غيره ان اشتغل لم يكن صحيح التكليف وامتثاله لان قال لا نسلم قبول التكليف م
واجب عقلا لانه لا يوعد بالعذاب والمؤاخذة بترك ذلك وان وصول ذلك الخبر مطلوبا ووقع الفرق
مع الامكان واجب عقلا كان العقل كان يلزم القبول والامتثال خصوصا مع العلم بصدق المبلغ فهم لكنه
واما البحث في كيفية العلم بصدقه ولزوم النظر في معجزة مبلغ التكليف ليظهر صدقه فتحقيقه موكول الى موضعه
والكلام في تفصيله يخرج عن الغرض من هذه الرسالة والوجه الثاني ان التكليف بالمعرفة انما هو معارف
بالله وبصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف ليعرف من جهة اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي

لا يتوقف

لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وفي هذا الوجه نظر يعرف بالتأمل والاعتماد على الاول الدليل الثاني
ان من افعال العباد قبائح كالظلم والشرك وسائر الفسوق والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه واستغنائه
عن خلقه والاشاعرة اجابوا عن ذلك بان المراد الحسن والقبح العقليين فلا قبح منه اصلا وان اتصف
افعالهم بالقبح من حيث المحلية حيث يتعلق بها النهي الشرعي وعلى تقدير القبح العقلي فرقوا بين خلق
القبيح وفعله بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة محمودة بخلاف فعله والظالم والكافر من اتصف
بالظلم والكفر لا من اوجده في محل آخر ورد الاول بانه ثبت في محله ان الحسن والقبح عقليان وان العقل
يحكم قطعا بقبح الظلم عند تحكم الحاكم على العبد من غير اختيار ثم معاقبته عليه وبان ادخال الانبياء
والاولياء في النار وادخال اصحاب الكفر والمعاصي الجنة قبيح يستحيل صدوره منه تعالى مع كمال علمه
وحكمته واستغنائه عن فعل القبيح ولا يجوز وقوع ذلك الا سوف العقل وان زعم و دائم بانه اذا كان
القبيح فانه انما يكون من جهة الله تعالى في غيره علمه للعبد اصلا سوى المحلية وذلك لا يقتضي القبح المؤدية
في ثبوت العاقبة الحميدة باعتبار المحلية لانه لا دخل للعبد فيها اثم واما قولهم الظالم والكافر التي
من اتصف بهما لا من خلق الكفر والظلم فمعقول قبيله لكنه محض اصطلاح وصناعة والا فمن كان
الظلم والكفر من غيره جهة له فيهما اذا كان ظالما كافرا فالذي يحصل الكل كلفة ايجاده اولى بذلك
التسمية واحق بالملامة والمذمة **الثالث** وهو الزام لهم انه يلزم لو لم يكن العبد موجد الفعل بل
كان خالق الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعموه اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ
لا حاكم على الله تعالى عندهم ولا قبيح منه كما قرروه والكسب المنسوب الى العبد في قول المتأخرين لم يفسر
بمحض المحلية والتقبيح والذم باعتبار المحلية غير معقول ولا خارج عن قول من قال بالجبر المحض الذي اعترفوا

بانه باطل ضرورة الرابع لو كان افعال العباد بخلقه تعالى من غير مدخلية للعبد فيها لما استحق المدح كفى الايمان و
الطاعات ولزم استحقاق الذم كفى الكفر والمعاصي واللازم باطل قطعا اجماعا فالملزوم مثله وجوابهم عن
ذلك انه تعالى مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء ويحكم ما يريد فلا يستحق الذم بما يتصرف في ملكه وقد يورد
بمثل ما مر في دفع قولهم ان الثواب والعقاب لما كان فعل الله وتصرفا فيما يملكه لم يتوجه سؤال اللمية وتحقيقهم
بين المتصف بالكفر والمعصية والاتي بهما في ثبوت استحقاق الذم وانتفائه باطلة لان المتصف هو
المستحق للذم انما ثبت في خلقهما وايجادهما لا في نفس الاتصاف الذي لا دخل للعبد فيه فانهما اذا
حصلا واتصف العبد بهما فلا شك في توجه الذم بذلك ههنا ولا وجه لذم المحل قطعا فالذم عائد الى
خالقهما وموجدهما تعالى عنه للقطع بان الصباغ اذا صبغ الثوب لا يتوجه الذم الى الثوب فانه انما يتوجه الذم اليه
لا الى الثوب وليس الفرق بين اتصاف العبد بالفعل والثوب بالصبغ الا انهم اثبتوا للعبد قدرة و
ارادة ومقارنة للفعل غير مؤثرة فيه اصلا وهما مفقودان في الثوب وقد عرفت سابقا ان المطلوب هو
الفرق المؤثر والفرق الغير المؤثر فيما فيه النزاع كعدمه الخامس ان فعل العبد في وجوب الوقوع و
امتناعه تابع لعلمه او داعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى
فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم
ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا
يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلقه عند ارادته ويخلقه عند كراهته
واجاب الاشاعرة عن ذلك بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع و
فعل جميع ارادة الغير كالقدم والعبيد فيستقيم الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون

بجعل

بتبعية ارادة الله تعالى ومن وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة وهذا الجواب مردود بما علم في محله
ان وقوع طرف الممكن لا ينفك عن الوجوب وتركه عن الامتناع فما ذكره المعتزلة مع ملاحظة ما حقق
في موضعه وتقرر وكرر يفيد الوجوب والامتناع واما فعل العبد فيتبع تعلق ارادته لا تعلق ارادة السيد
الفعل المطاوع الى تعلق ارادة العبد بالفعل وايجاده فلا تاثير لارادة السيد لكن يكون ذلك بتاثير
ارادة العبد في الفعل الصادر عنه كما لا يخفى على المتأمل واما قولهم فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله
فنقول ليس يخفى على من له ادنى دراية ان هذا التجويز مكابرة صريحة لان العبد متى صمم العزم على الفعل
يترتب عليه وجوده ومتى كف عن التصميم والعزم انتفى مع ان الله تعالى لا يريد بعض الافعال من العبد وهو يفعله
ويريد بعضها والعبد لا يفعل كما يأتي بيانه في المسألة الثانية فذلك يبطل ان حصول الحركات بتاثير
ارادة العبد لا انها بتاثير قدرة الله وكون مقارنة ارادة العبد لها على طريق الاتفاق او جري عادة بتاثير
منه بل هو رجم بالغيب ومخالف للحكم الفطرة السليمة ولعمري ليس القول بتجويز هذا الا وهما الا انه في
درجة ادنى من تجويز انقلاب اواني البيت علماء محققين وانهما مع كونهما مما يوصف بالجواز العقلي قد
علم انتفاؤهما بالعلم العادي واما الادلة السمعية فكثيرة جدا وهي عبارات متعددة متنوعة عدة
انواع الاول الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى ما هو علة وهي اكثر من ان تحصى
ولنذكر منها قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس والاشاعرة
اجابوا عن ذلك بان هذا غير وارد على محل النزاع لما عرفت من ان الفعل انما ينسب الى من قام به الفعل واتصف
به وان لم يكن موجدا له فلا دليل في مثل هذه الايات على ان العبد موجد لفعله وكم فرد بان يكرر الاسناد على
الوجه المذكور مع ملاحظة ما حققنا من ترتب الافعال الحسنة على العبد على تصميم ارادته وعزمه وجودا و عدما

مع عدم موافقة ارادته تعالى لكثير من افعاله لا يوجب الجزم بان هذه الاسنادات الى من هو موجد وموجدة
بارادته واختياره دون ان يكون مستندا الى الله تعالى بالخلق والايجاد ولا يخل بظهور هذه المقدمة قال
الامام الرازي عند ايراده هذا الدليل لا محيص عنه الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وخالق
ذلك المجموع هو الله تعالى بغير اختيار العبد قال فهذا الاحتجاج رجح الكسب دون التفصيل بين هذه الايات
وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله وقدره بمعنى انه ما موجد الافعال الا العبد لكن على وجه
الايجاب والاضطرار وقد تقدم ان ذلك شركة مسلك شنوة في التزام الجبر دونه بانه عنهم في
ان خالق الكل هو الله وانه لا فاعل في الوجود الا الله **الثاني** الايات الواردة في امر العباد ببعض الافعال
ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للاعتبار بان يحل بالسامعين مثل ما حل بهم والاتعاظ والاعتبار
باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال والجواب الاشارة بما سبق
فان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد واتصاف محلها بالطاعة والمعصية باعتبار المحلية وقد
بينا فيما تقدم في ديباجة مفصلا على انه لا حرج في حمل الايات على التجوز والخروج عن الظاهر بان الحمل على
الظاهر يتضمن تنزيه الله تعالى عن العبث والتكرار وعلى ما ذكره ومع عدم الضرورة يوجب الاتصاف
ذاته تعالى بالاحتياج ولا يجوزه بديهة العقل **الثالث** الايات الصريحة في اسناد الافعال الموضوعة للايجاد
الى العباد وذلك العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ومثله كثير والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا فان الله يعلم ما فعلوا
الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل

نفس

نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واني
اخلق لكم من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله تعالى ورهبانية
ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القرآن يطول الكلام بذكرها والجواب الاشارة بانه لما ثبت
بالدليل السابق ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الاشياء على ارادة معنى التسبب
العادي اي من صار سببا عاديا للافعال الصالحة والاصنام والالباس واحتمل هذه الاسنادات مجازا
لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته
والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد ام محقق مثل جعل الدرهم
في الكيس وجعل الزيت شريكا واما على رأي الامام من ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك
المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا يبعد ان لا يكون الاستقلال للعبد فلا اعتزال القول فيه
علمت فيما تقدم ما يتوجه على الدليل السابق فلا يكون الكل بقضاء الله وقدره بالمعنى الذي
زعموه مع ان الدليل السابق معارضة بالادلة العقلية وعلى هذا قوله وجب حمل هذه الاشياء
الخ كلام لا يخفى لان الحمل انما يصار اليه مع تعذر الحمل على الحقيقة واما على رأي الامام فقد تقدم انه
فرق في لزوم الجبر بين ان يكون الفعل للعبد اصلا او له الفعل على وجه الايجاب والاضطرار وقوله
ولا استقلال للعبد فلا اعتزال فيه لان المراد باستقلال العبد عند المعتزلة كونه مبدا قريبا للفعل الاختياري
وان تعلق ارادته وقدرته جزء اخير من العلة التامة وقد ذكر بعض المحققين ان القول باستقلال العبد
في غير مدخلية للغير مما لم يقل به احد بل المقدمات التي بها يستطيع العبد على الايجاد كالات الاختيار

كلها من الله تعالى **الرابع** الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
واجابوا عن ذلك بما سبق من ان فعل العبد بارادة الله لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك
رتب عليها اقول قد عرفت فيما سبق ما يتوجه على ذلك مع ان ارادة العبد ومشيئته اذا لم يكن لها مدخل
في الفعل لا معنى لتعليقه وترتيبه عليها في الآيات المذكورة قالوا واما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو
ان فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقد تقدم مشاركة
رأي الامام لقول الاشعري بل الجبرية فلا يلزم الفساد واما ما استشهدوا له الآية الشريفة فلا دلالة فيها
على ما توهموه فان المشيئة بمعنى الارادة ولكن نقول ان حصول صفة الارادة في العبد انما هو من الله
فلم يكن العبد ذا مشيئة وارادة الا بان يشاء الله كونه على هذه الصفة اذ ليست تلك صفة ذاتية له
ولا يحصل فيه من غير الله تعالى لكن تعلق المشيئة والارادة الى احد طرفي الفعل انما هو من العبد والفعل انما تعليق
يوصف العبد بذلك وهو بعيد اقرب لما سبق بيانه وقيل في الآية معنى آخر وهو ان يكون الخطاب
بها مريد الطاعة من العباد يعني لا يشاؤن الطاعة الا ان الله تعالى اراد لها امر بها وهو يستلزم
ارادته لها فيكون تنبيها على انه تعالى مريد الطاعة وان لم يقع منكم كما انه لم يرد المعصية وان وقعت
وما ذكرناه اظهر وفيه وجه آخر وهو ان يكون المراد ان مشيتكم لا تأثير لها في الافعال الا ان يشاء الله تعالى ذلك
وهو ان تتحقق فعل بمشيئتكم بان لا يعدم حكم ويدافعكم بل يخلي بينكم وبين الفعل فانه لو عارض مشيئته
اي ارادتكم لم يقع ما هو متعلق مشيئته تعالى كما تقدم في دليل التمانع من طرف الاشعرية وفي فصل الآية نفي
مشيئتهم بالعقاب رتب الشرط عليها وجه بليغ **الخامس** الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة

وانها مانع عن الايمان والطاعة والداعي الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف
يكفرون بالله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله واشار الى ذلك في مذهب المجبرة ومن يجعل العبد ممن يخلق في الفعل وان
كانت لسان ارادته وقدرته فلا مدخل لها في فعله وانه حاصل على وجه الاكتساب والاضطرار الكفار والعصاة
ان يحاولوا او يحتجوا على الله ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وقدرته وارادته واجبرتنا به وخلقت
فينا قدرته وداعيه توجبان الكفر والمعصية من غير مدخلنا ثم تقول وما منع الناس ان يؤمنوا الى
آخر الآيات فوبختنا ثم تعذبنا وكل هذه موانع عن الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل
ليكون حجة عليه وقال هذا شار الصاحب بن عباد وكان من رحلي في الاعتزال والتشيع على
مذهب ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلا ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده ونهى عن
الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول كيف تكفرون وخلق
فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق
بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وما ذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم يقول فاين تذهبون
واضلهم عن الدين ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وقد غطى التقليد والتعصب عقولهم واعمى طرفهم
حتى اجابوا عن ذلك بما لا يرتفع الايراد وحكم من لسان ذي فطنة عليه بالغفلة وقد ذكر بعض الفضلاء المعروفين
بنهاية التحقيق والاتقان في جواب هذا الدليل ان المراد من الموانع في الآيات هي الموانع الظاهرة التي
يعلمها جهال الكفرة وما ذكرتم موانع عقلية خفيت على علماء القدرية ولعمرك ان هذا جواب مطلوب بالحجة

تشيع ... وان ادعاء الصدوق ... النعم والاول ...
العبد ... من النعوت ... الذي ...
والدالة ... الدال ...
والله تعالى يعلم بتفصيل ...

مبهوت بالحيرة واعلم ان الامام الرازي ذكر ان هذه المسئلة عجيبة لان دلائل طرفي النزاع في الفريقين
متعارضة متدافعة والناس كانوا ابدا فيها مختلفين متنازعين قال في المحصل الجبرية قالوا انه لا بد لترجيح الفعل
على الترك من مرجح ليس من العبد وهو الحق القدرية قالوا ان العبد لو لم يكن قادرا لما حسن المدح والذم
والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان
من الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال
العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم بالامرين وان الائمة بين ام
وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من
اي نبي حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح
في قولنا لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع انتهى كلامه وانت بعد احاطتك
بما سبق تعلم ان الترجيح معناه لا ناقد بينا ان لا قدح في القول بان الممكن لا يرجح الا بمرجح لكن نقول ان المرجح
العبد ولا يلزم منه ما ذكره وتفصيله قد تقدم من ان العلم التفصيلي باحوال الافعال غير لازم في كون العبد
موجدا لها والقدرة على الايجاد بعض الحركات من ضرورة حسن التكليف وهو راجع الى كمال حكمته تعالى و
تنزيهه عما لا يليق بذاته من الجبر واي العباد الكفر والمعاصي ثم معاقبته على ذلك فهو من كماله تعالى لا من
كمال العبد على ان القدرة والتمكين في دفع الموانع والصوارف كلها من عطائه تعالى وفضل احسانه
واما الدلائل السمعية فيجب الاخذ بالمحكم منها وهو ما يوافق ادلة العقل وتاويل ما يخالفها كما هو المقرر ثم ان
كثيرا من علمائهم بعد النظر في قوة الادلة التي ذكرنا مالوا الى الحق في هذا المقام مما قاله بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا

تفويض

تفويض ولكن امر بين امرين ولطوائف روا الامامية وردت بالاسناد المتصل عن الائمة ان ما طلق ابن جعفر الله
جعفر بن محمد الصادق ثم انه قال في ذلك وقد ورد في خطب امير المؤمنين ما يشتمل ذلك ثم ان العلامة التفتازاني
قال في صدد بيان كون الحق ما ذكره بعض الائمة الذين من القول المذكور ان مبنى المباحث في الربوبية لافعال العباد على قدرة
واختياره والمباحث في العبودية على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب
والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني انتهى كلامه
ولا يخفى ان ما ذكره ليس كما خرج عن الجبر فكيف يكون امرا بين امرين وقال شارح الطوالع قال الامام المحقق كما
المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وهذا هو الحق وتحقيقه ان الله يوجد القدرة والارادة في
العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل كما ان الله اياها على هذا الوجه ثم يقع الفعل بها فان جميع الممكنات
بخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واب لا بد بالوسائط والاسباب لكن لها مدخل
ان يكون لها مدخل في الوجود المسببات بل ان يخلقها الله تعالى بحيث لها مدخل يكون الافعال
الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله والعبد وخلقها
لها مدخل في الفعل انتهى كلامه ولا يخفى ان ظاهره ان موجد الفعل هو العبد وهو مذهب اقرب لكنه بعيد
عليه انه يخلق الله بالطريق الواسطة ثم ان اراد كون قدرة العبد وارادته مما لها دخل في الفعل ان
تعلق ارادته بطرف الفعل في جهة العبد على الاختيار فرجحا بالوفاق وهو مذهبنا وان اراد انه على
وجه الايجاب والاضطرار فذلك كقول الامام الرازي وليس كما خرج من محض الجبر فكيف يكون امرا
بين الامرين والى ذلك يقول ايضا ما قاله بعض علمائهم في شرح كلام امير المؤمنين عليه السلام حيث قال
واما قوله فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض فشرحه وايضاحه ان الجبر ان يكره الشيء على فعل

ارادته وبهذا فعل الانسان محدث تعالى وفى ارادته فلا يكون جبرا ثم ان حدوث تلك الارادة فى قلب الانسان
ليس من الانسان والا لافتقر الى ارادة اخرى ولزم التسلسل وهو قبيح فلا بد لها من محدث غير الانسان
وهو الله سبحانه واذا كان كذلك فيلزم انه لا جبر ولا تفويض واقول الحق الموافق للادلة العقلية ومعنى
الحديث المذكور انه لا جبر لان الانسان فاعل لفعله المختار ان فعل فعلا وفق ارادته وداعيته واختياره وليس
ولا مقسورا عليه ولا تفويض بمعنى انه لا يفوض الله الامر مطلقا الى العبد بحيث لا يكون منه تصرف فيه بارشاده
الى الطاعات ونصب الدلائل عليها والبعث اليها والوعد والوعيد وتقوية العلوم والادراكات وتحذيره من الشرك
والموبقات بنصب الصوارف والدواعى اى جوزه على ارتكاب المحظورات فرغم ان الله تعالى الفعل و
الترك ابتداء على غرض التكليف وحسن المدح والذم والثواب والعقاب كما اخبر الله تعالى عن ذلك بقوله
ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان ولا يلزم حيث
لم يسقط العبد بتحذير الله وصوارفه فخذله فارتكب المعصية ان يكون بعد فرض التمام الامر الى نفسه تم
فهذه اى انه قد قضى عليه فى هذه الصورة وحيث كذلك فلم يصح ان يقال انه فوض الامر الى العبد كلا كيف
مع كون الاولى منافيا لغرض التكليف وقد قال الله تعالى ولولا دفع الله الناس الآية وقد نقل فى تتمة
الحديث عن الصادق عليه السلم انه قيل له وما امر بين امرين فقال ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته
عنه فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذى امرته بالمعصية
وذلك مثل مطابق لما اوردناه وقد وضح الامر واستبان اعلام سبيل الحق فى باب لطف ومن عمى
فعليها وربك اعلم بالمفسدين **المسئلة الثانية** ذهب الاشاعرة الى تعلق ارادته تعالى بجميع الكائنات
اى انها متعلقة بكل كائن وكذلك ذهبوا الى ان ارادته لم تتعلق بما ليس بكائن كما روى مرفوعا عن النبى

ص

صلى الله عليه وآله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منعهم من التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم
والفسق كما فى الخلق يقال انه خالق القاذورات والقردة وامثالها وذهب المعتزلة الى انه يريد
من الكافر الايمان وان لم يقع ولا يريد الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق وهذا
هو الحق ولا بد قبل الشروع فى احتجاج الجانبين من بيان مقدمة وهى ان ارادته تعالى قسمان تكوين
بالعزم المقترن بالامر التكوينى وهى ان يتعلق ارادته بايجاد شىء على وجه الحزم فيقول له كن فيكون و
هذا النحو لا يتخلف عنه الفعل ولا يمكن ان يقع خلاف ما يريده بل لا مرادة غيره فى ملكه ولا راد لحكمه و
لا يقترن بالعزم والامر المذكور ويكون منشأ العلم بالمصلحة للعبد فى الفعل الداعى له الى الامر بفعله
لمنه المصلحة فرغبه الى ببطلان هذه الامر وعدم ارادته عبارة عن العلم بما فى الفعل من المفسدة
الداعى له الى النهى عنه تخليص العبد عن الفساد الذى فيه ولم يتم الاول بارادة التكوين والثانية
بارادة المصلحة طلبا للاختصار فى العبارات الآتية المتعلقة بها الى الاصح الواردة احتجت المعتزلة
بوجوه **الاول** ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح والله تعالى منزه عن القبائح كما تقرر فى محله
والاشاعرة قالوا لا قبيح منه ولا واجب عليه لان الحسن والقبح لا يكون الا بالشرع فلا يتصور فى فعله تعالى
وهذا باطل لانه اذا لم يكن للعقل حكم بالقبح والحسن اصلا انتفى ثبات الشرع ايضا اذ لا طريق الى اثبات
الشرع وحجية اوامره ونواهيه الا بالعقل لانه انما يثبت بصدق الرسول المتوقف على اظهار المعجزة
التى هى تصديق من الله لصدق مدعى الرسالة وحيث لا حكم للعقل انه لا يفتقر الى تصديق حين
دعاه الى النظر لعدم وجوب ذلك شرعا ما لم يثبت صدقه والفرض انه جاز من الله تصديق الكاذب
فلا يثبت الرسالة فعلم انه اذا لم يثبت الحسن والقبح عقلا لزم انتفاؤهما شرعا لعدم تحقق الشرع

ثم و تمام التفصيل فيه موكول الى محله وقد يجاب بان ارادته للقبائح من افعال العباد وعدم ارادته لها
لحسنة تصرف في ملكه وللمالك ان يتصرف في ملكه حيث يشاء ورد بطلانه معلوم فان ثبوت الحسن
والقبح العقليين بالادلة القاهرة المذكورة في محلها **الثاني** ان عقاب المريد على ما اراده ظلم والله تعالى
منزه عنه بالعقل والشرع ورده الاشاعرة بانه تصرف في ملكه واولوا كقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد وبان كل ما يفعله ليس بظلم فيصدق انه لا يريد ظلما للعباد ورده وشهادة صريح العقل على
بطلانه وتاويل الاية بما ذكره فاسد لانه لا يتم الا ان هناك ظلما متصورا منه تعالى الا انه تعالى لا يريده على
ان قولهم كل ما يفعله ليس بظلم معلوم البطلان بثبوت الحسن والقبح العقليين **الثالث** ان الامر بلا ارادة
والنهي عن ما يراد سفه وقبيح والاشاعرة منعوا ذلك قالوا انما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به
كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان والاعتذار
عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره بمهب احواله وكذا النهي وفيه ان الجواب
واضح لان الكلام مفروض في اوامر النبي يكون المقصود منها الاتيان بالمامور به والنواهي التي المقصود
منها ترك الاتيان بشيء وجميع الاستدلال اذ اوامر الله تعالى ونواهيه بهذه الصفة فكيف يقال انه
اذا لم يكن غرض الامر الاتيان بالمامور به ولا غرض الناهي ترك المنهي عنه فليس هناك امر ونهي الا على وجه
المجاز لان الامر موضوع لطلب الفعل والنهي لطلب تركه وظاهر ان الكلام انما هو في الاوامر والنواهي
ليست كذلك بل انما استعملت في غير ما وضعت له واما مثال المكره فغير مطابق لما فيه الكلام فانه
الاكراه فيحتمل انه تقوم ان المكره على الامر بمهب احواله انما يريد اذا استلزم عدم الامر مكروها اشد
من النهب بالضرورة فيريده لكونه اذكى بالاقل القبيحين وبعد انما استلزام الامر للارادة فيما نحن فيه

ان

ان المعمور السلطان يتبادر الى المامور به متعلقا بانه مراد السلطان فلا تفيد ما ذكره من انما يعلق
بانه امر السلطان واما اشار من اشاره وحكمه لان التعليل بهذه الاتيم انما يتم مع ملاحظة كون المامور به مراد
السلطان اذ لو علم انه ليس بمراد له لم يكن اليه درء ولا يتوجه لذلك على خوف بمعنى الامر اذا
ترك الاتيان ورده **الرابع** لو كان الكفر مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به واللازم منه وبطلان اللازم
اجماع وقد تقرر هذا لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب
بيان الملازمة ان الكفر مراد الله تعالى وما اراده تعالى قضاه والرضا بالقضاء واجب واجابت
الاشاعرة عنه بوجهين **الاول** ان الكفر مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي وهو
مردود اما اولا فلان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضي الحق والبلايا والامراض و
المصائب ونحوها ولذلك ابتلى بها الانبياء والاولياء والمؤمنون تلقوها بالقبول وعدم الشكوى
معتقدين بانه يجب عليهم الرضا بها لانها من الطاف الله تعالى ويقال للمريض لا تشكو وارض بقضاء
الله تعالى اي بما حل بك من المرض واما ثانيا فلان القضاء عندكم هو الخلق والتقدير قطعا فاذا كان خلق
الكفر مما يجب الرضا به استلزم ذلك وجوب الرضا بما هو من لوازمه وهو المقضي فيلزم وجوب الرضا
بالكفر ولو ضوعف في الوجوب فلا شك انه استلزم صحة الرضا بالمقضي فيصح الرضا بالكفر وهو باطل اجماعا
الثاني ان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله وخلقه واجب وبهذا الاعتبار طاعة ويجب عدم
الرضا به من حيث انه مكسوب العبد والرضا به بهذا الاعتبار كفر واقول انما فاما اولا فلبطلان
الكسب كما مر واما ثانيا فلان الكسب لان كان من قضاء الله وقدره وجب الرضا بالكفر من حيث
هو كفر لانه بقضاء الله فيبطل الفرق المذكور وان لم يكن الكسب بقضاء الله وقدره بطل قولهم ان

واما ثانيا فبان ق

جميع الكائنات مستندة الى القضاء والقدر السادس الآيات الصريحة في نفي ارادته للقبائح والتوبيخ
على من زعم ذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء
ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا
آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة
الله تعالى وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون الظن دون العلم وانه كذب صريح
والاشاعرة اجابوا اما بانه لا ظلم منه لان ما يفعل بالعباد تصرف فلا يكون الا مرادا او ليس في الآيات انه
لا يريد ظلم زيد على عمرو والظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه قالوا واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع
فيه لان المحبة والرضى هي الاستحسان وترك الاعتراض والارادة ما الانتقام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه
ومع ذلك يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك
الهزء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقضاء الالزام لو
شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقايدكم لرجعت وكل منها فاسد اما انه لا ظلم منه فقد تبين فيما
سبق وتأويل الآيتين بما ذكره لا ضرورة اليه والظلم قبيح سواء كان من الله او من العباد وان لم
يرده ولو كان منه ثم الدليل وصريح العقل يحكم بان من لا يحب الكفر ولا يرضى بل لا يريده ثم انه تعالى لما
اراد كفر الكافر وخلقه فيه من غير اختياره ومدخليته اصلا على ما زعموه فالقول بانه مع ذلك يبغضه ولا
يرضاه ويعاقبه عليه واضح الفساد بل ينبغي ان لا يجترئ ان يخطر ذلك ببال لمن ينتسب الى السنة والعدالة
فضلا عن التكلم به وتكريره في الاوراق والآيات المتضمنة لرد مقال المشركين لا فهم منها اصل قصد
الهزء والسخرية واما الالزام فعدم الرجوع الى المذهب فهو كما ترى متجه على جوابهم الفاسد من لزوم

العبد

العبد لا مدخل له في الفعل سوى المحلية وان الكائنات باسرها مستندة الى القضاء والقدر المحض
الذي اعتقدوه بل يثبت للكفار والعصاة اقوى حجة على الله يوم القيامة فكيف يصح فيه ان يوبخهم
ويشتمهم ويذيقهم عذاب الخزي على رؤس الاشهاد او لا اقوى مع كونهم مجبورين على الله
باقوى حجة السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الجميع الطاعة
والعبادة لا المعصية والاشاعرة فيها وجهان من الاعتراض احدهما المنع من دلالة لام الغرض على
كون ما بعدها مرادا ومع التسليم فالمنع من العموم لخروج من مات على الصبا والجنون ومخرج من
مات على الكفر ومع التسليم فليس المقصود بيان مفهوم هذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وعدم
افتقاره اليهم كما قال تعالى وما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما طلبهم لينتفعون ما خلقتهم
بل لآمرهم بالعبادة وثانيهما ان بعض اهل التأويل قالوا ان معنى الآية ليكونوا عبادا لي وثانيهما المعارضة
بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما والجواب عن الاول
ان من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل لهذا الغرض
تنبيها على خطائه فلا يتصور ذلك في حق الله تعالى والجواب عن المنع المذكور انه لا اشكال
في تخصيصها وثبوت الآية والتأويل انما يصار اليه لمعارضة دليل عقلا ونقلا اقوى وليس كما يستعمل
من ترتيب دلائلهم الآتية واما المعارضة فلما تقدم ان الغرض من خلق الجميع التعرض لدخول الجنة والوصول
الى الثواب كما بين في محله لكن لما علم الله من علمه الازلي انه فيما لا يزال يرتكب ما يفضي به الى دخول
جهنم فكانه خلقه لدخولها وصح ذلك على طريق المجاز المعروف عند اهل البلاغة وكذلك لما وقع من الكفار
الاعراض عن النظر فاداهم ذلك الى ما لم ينفعهم النذر وما اخذوا به من المحن والبلاء باخذهم الله تعالى بالاملاء

وقد تسبب ذلك لمزيد الاثم والعصيان ولكنه انما قيل لهم ذلك علما كونها مآلهم في الدنيا ولى على ان الايمان بيده ولانه لما علم ان الله تعالى اراد منهم الكفر المفضي الى دخول جهنم وغاية ما يوهم انهم كونهم كثيرا من الجن والانس لارادة دخول جهنم ولا يلزم من ذلك كون الكفر الواقع منهم بارادته تعالى **التاسع** قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات الواقعة فيما بين الآية مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان والجواب الاول منع وبعد تسليم كونها سيئة راجعا الى المنهيات الواقعة لا يلزم كونها مرادات بل المنهيات انها مكروهة بمعنى انه ليس في مجرى العادات ان عنه الله تعالى لا يلزم الى الا كونه ما في بين المفسرين من الكتاب فاذا لا يكون التحصيل ان قوله كل ذلك اشارة الى المنهيات اسابقة وقد صرح انهم بان الكراهة النهي عند ربك فكيف يعتم محوما هو ثابت في الكتاب واثبات ما ليس فيه **الحجة الثالثة** ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن سواء كان معصية او طاعة بانه خالق الكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور وعلى هذا ارادته لما ليس يكون انه علم عدم وقوعه كعلمه بعدم ايمان من يموت على كفره فكيف يسمى له لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم بما سيكون لا يريد به البتة لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك ليس قرية من عباده وحكى انه دخل القاضي عبد الجبار الهمداني على ابن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والجواب عن الاول انه مبني على اصلهم الباطل من كونه تعالى خالقا لافعال العباد غير ما هو من عباده

الله

الله على الغائب فمتى كانت الافعال منا فانما يتعلق ارادته التكوينية بما سوى افعال العباد واما ارادة المطلقة فتتعلق بافعال العباد المامور بها فان لم يقع العصيان من العبد لم يلزم محذور كما لا يلزم من الشاذ اذا اراد فلان وجود الايمان ممن يموت على كفره ليس يمتنع بالنظر الى القدرة القادرة فصح ان يكون متعلق المطلقة فيكون مرادا بارادة المطلقة فارادته تعالى تتعلق بايمانه من حيث هو ممكن له ومن حيث هو ممتنع ومعلوم عدم وقوعه البتة وانهم من اخبره النبي الصادق عليه السلام بان فلانا لا يسلم البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قبله بل جوته والتفقي عن ذلك بان ترجح احد الارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح ليس بشيء لانه من يرجح فعل العبد بارادته بارادة الله تعالى وانما المراد بكون الطاعات المامور بها مرادات الله تعالى كونها مرادة بارادة المطلقة لا ارادة التكوين فقول الا لم يستقيم الشيء لا يريد البتة ان اراد انه لا يريده ارادة مصحوبة للامر بالتكوين فمسلم ولا يجدي اذ الكلام في جواز عدم وقوع متعلق ارادة المطلقة لا ارادة التكوين وان اراد انه لا يريده مطلقا فغير مسلم او الواجب تعالى علم بمعنى الفعل الذي لم يفعل المكلف بالاختيار وقد اعلمه ذلك فوقتها فارادة بهذا المعنى ان العبد من سوء اختياره ترك ما فيه المصلحة له واما ثانيا فلان العلم تابع للمعلوم على ما سبق فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والجواب عن الثالث ان المغلوبية غير لازمة وانما يلزم ان لو تعلق ارادة التكوين منه تعالى بايمان الكافر وطاعة العاصي وليس كذلك بل تعلق بها ارادة المطلقة لان الله تعالى حيث امر بهما افاد اولوية وجودهما بالنسبة الى المامور لما فيهما من النفع العظيم له دون الله تعالى لتنزهه عن التضرر بعدم وقوع الايمان والطاعة واستغنائه عن وجود الكائنات فضلا عن بعض افعالها كما قال الله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وهذا كما اذا كان ملك من الملوك مستغنيا مطلقا

من دخول الفقراء داره وترحم لهم لما اطلع على شدة احتياجهم فارتشى فيه بسد فقرهم واحتياجهم شفقة
عليهم فنادى منادية ان الملك اباه ان يدخل الفقراء داره ليعطيهم ما ينفي فقرهم واحتياجهم بحاله لعلمهم
اولوية الدخول الى النسبة اليهم لما لهم فيه من النفع دونه وفرض الدخول الى رغبتهم واختيارهم فان لم يدخل
طائفة من الفقراء دار الملك لم يلزم ان يكونوا غالبين على الملك وهو مغلوب لهم فان التمثل المذكور
لا نسبة له بما نحن فيه من المثل له فانه ربما يتوهم دخول جميع الفقراء دار الملك زيادة احتشامه وجلاله و
مزيد علو حاله ولم يتصور ذلك في حق الله تعالى اذ لو كفر جميع ان [illegible] لا يلزم له نقيصة في ملكه ولو آمن الجميع
لم يوجب له مزيد حال لم يكن له قبل ذلك كرجل كما يات [illegible] ذكرناه برهان كبير [illegible]
نعم لو تعلق ارادة التكوين منه المقترنة بالامر بالتكوين كما قد قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون بوجود شيء من الاشياء كما [illegible] استلزم ذلك وقوعه ووجوده ونحمل ارادة العبد بعدم
الوقوع كما قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوع لو لم يقع ما اراده تعالى بهذا المعنى لزم المغلوبية
وليس وقوع خلاف مراد الله بارادة المصلحة الا كوقوع خلاف رضاه وانه واقع ولا محذور فيه اجماعا فان
الكفر واقع قطعا وقد نقل تعالى وحكم بانه لا يرضى بالكفر فاذا امكن وقوع خلاف رضاه فلا استبعاد
لوقوع خلاف مراده بالمعنى الذي بيناه وقوله لهم والظاهر انه لا يعبر عن ذلك ليس فيه من جانبه ليس شيء
لان في وقوع خلاف مراد الرئيس من اهل القرية ضررا ألم داخل عليه وهي ما يوجب توجه الرئيس وتألمه
بسبب مضادة ما فعلوه لمراداته ومقاصده والله سبحانه منزه عن جميع ذلك فان نسبة ذلك اليه لا يمكن
[illegible] واما قول الاستاد للقاضي [illegible] في ملكه ما يشاء [illegible] فنحن نقول الموجب لتنزيهه عن معارضة
في نفاذ ارادته في ملكه فيما هو متعلق بمشيئته اي ارادته التي بها تجاز المقترنة بالامر بالتكوين واما ارادة المعصية فقد

عرفت انه لا نقصان في وقوع خلاف ما يتعلق به حتى يتنزه عن ذلك واحتجت المجبرة بالآيات
والاخبار وذلك كثير كقوله تعالى ولو اننا نزلنا عليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا وقوله ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين واولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم
في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله
يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ولو شاء
ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ولو شاء الله ما اشركوا والجواب عنها اما على من اضافهم المشية
فالمراد به مشية القسر والالجاء يعني لو شاء الله عدم اشراكهم بالمشية اي ارادة المقترنة بالامر بالتكوين
الذي لا يجوز وجود المعدوم لا يتحقق منهم الشرك الا ان الله لم يفعل لانه ينافي غرض التكليف ولذلك
لو شاء الله ايمانهم بهذه المشية لكانوا امة واحدة جميعا لكنه لم يقسرهم ولم يلجئهم الى الهدى لمنافاته
التكليف وكذلك سائر ما يشبهه من الآيات فالدليل على هذا العقل وفي الادلة العقلية وقد سبقت
والدليل السمعي ايضا وهو كقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس
حتى يكونوا مؤمنين واما ما يماثل كقوله تعالى انما يريد الله ليعذبهم ولم يرد الله ان يطهرهم فانه نزل
على المعنى الذي بيناه في قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فان المراد بالاذن هو التيسير و
الاقدار وعلى مثل ذلك يجب تنزيل الجواب عما ذكروه مما يذكر حجا من الدليلين لا يليق ان نذكر تم فيه
الآيات [illegible] قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة

وانما سل احدين لهداية الله تعالى انه لما لم يهد الكل لسبق الحكم بلا هيتهم ولاخفاء ان الايمان والهداية بطريق
الجبر لا يكون جهتم من استحقاق جهنم ثم تمامه المقرر لتبدلان تقول لما كتب فيما سبق ان سبق العلم وسبق الحكم
التعلق بافعال العباد وبامر لوازمها لا يكون موجبا لوجوبها او امتناعها كان معنى الآية لو اجبرنا
كل نفس على الهداية لاهتدت ولكن لم نفعل لتحقق الابتلاء والتكليف وعلمنا انهم افضى بهم الى اختيار الكفر
على الايمان واستتبع ذلك ثبوته في العلم الازلي فلزم منه سبق الحكم عليهم بانهم من اصحاب النار فقام
هو حاصل مضمون الكلام ونتيجة معناه فقال ولو اجبرناهم على الهدى لاهتدوا ولكن سبق حكمي عليهم بكونهم
من اهل النار ويكمل وعادي بهم ان الله لم يخبر بان ذات هدايتهم مستحيلة وانهم لن يسلكون مسلك
الضلال لم يحصل منهم صالح امر وانه عقيبه بذكر مجازاتهم وانهم ان اعرضوا عن امر الله واهملهم الله في
الدنيا لكن لا يهملهم في الآخرة ونقتص منهم بان ملأ بهم جهنم كما قيل ان الله يمهل ولا يهمل وبالجملة فانه يفهم من
قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ان النفوس كانت مقتضى امره ولم يهتدوا فذكر سبحانه
انهم غير معجزي الله وانهم وان اهملوا ولكن حق عليهم ما توعد تعالى بانهم فكانه تعالى ولو شئنا لمنعنا
منهم في الدنيا اختيار الضلال على الهدى ولكن حق مني الخ وهذا كما صدر من العبد خلاف امر مولاه
واشتغل بنيته بهذه اي الجلب فقال السيد لظاهرا لعدم عجزه عنه اني ادبه بعدبه ولو شئت لقربنا
بهذا العبد الى ضيق ولكن قد حق في عزمي ان اؤدبه بالمجازاة في وقتها والفرق بين الاول والاخير ان لكن فيها
يتعلق بمفهوم القول المتقدم وفي الثاني يتعلق بمنطوقه المسئلة الثالثة في تحقيق القضاء والقدر ولا
شك في غموض هذه المسئلة وكثرة اشكالاتها وقد ذكرنا شيئا منها في صدر الرسالة وقد اعترف
فحول العلماء بان هذه المسئلة من الغوامض التي تحيرت فيها العقول ولا ذوق الخوض فيها من تحير الافهام

والطعن

والمكان في آية القدر اما ورد في بعض الاخبار من النهي عن البحث في القدر كما اورده ابو جعفر بن بابويه قال
الكلام في القدر منهي عنه كما قال امير المؤمنين عليه السلام لرجل قد سأله عن القدر بحر عميق فلا تلجه ثم سأله
ثانية فقال طريق مظلم فلا تسلكه ثم سأله ثالثة فقال سر الله فلا تكلفه وعنه عليه السلام انه قال الا ان
القدر سر من سر الله وستر من ستر الله وحرز من حرز الله مرفوع في حجاب الله مطوي عن خلق
الله مختوم بخاتم الله وذكر في هذا الحديث مبالغات كثيرة وقال في آخره فلا ينبغي ان يطلع عليه الا الواحد
الفرد وقد روى البيهقي باسناده عن يحيى بن سليم عن الامام جعفر بن محمد عن عبد الله بن جعفر عن امير المؤمنين
عليه السلام انه قال الا وان في الجسد الانسان قطعة لها مواد من الحكمة واضداد لها من خلافها فان سنح له
الرجاء اذله الطمع وان هاج به الطمع اهلكه الحرص وان اهلكه اليأس قتله الاسف وان عرض له الغضب
اشتد به الغيظ وان اسعده بالرضا نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته مصيبة
قصمه الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان جهده الجوع قعد غشيته ظ
به الضعف وان افرط به الشبع كظته البطنة فكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد فقام
اليه رجل ممن شهد وقعة الجمل فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه فقال
يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال سر الله فلا تبحث عنه فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر
فقال لما ابيت فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض وكما بين عليه السلام في هذه العبارة الوجيزة
ملخص ما هو تحقيق المقام في القضاء والقدر كذلك قد بين في رواياته الصحيحة المشهورة الآتية في فصل
النهي عن الخوض فيه ان نهيه مخصوص بالذين لم يصل الى فهم حقيقته عقولهم ويفضي ذلك بهم الى
الشك في الدين والاضطراب فيه واما غير هؤلاء فاعلم انه اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الكائنات

بقضاء الله وقدره وهذا ايضا في افعال العباد ويصح ذلك فيها بجميع المعاني الآتية عند الاشاعرة وبغيرها
يجب التخصيص ببعض افعالهم وببعض المعاني عندنا وعند المعتزلة انما يستقيم في افعالهم على بعض المعاني
ثم ان كلام الاكثر يدل على مغايرة معنى القضاء والقدر وقد يطلقان بمعنى واحد وللقدر ايضا معان اخرى
يستعملان فيها فاحدها الخلق كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي
خلقها وثانيها القضاء هو الخلق مطلقا والقدر اي التقدير هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد
من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب وكون
افعال العباد بالقضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير غير مستقيم عندنا وعند الاشاعرة يصح وتحقيقه
قد تقدم ويسمى له غريبة كتحقيق ويصح في غير الافعال الاختيارية للعباد عند الجميع وثالثها الحكم والالزام
على وجه الايجاب العقلي لا الشرعي وبهذا المعنى ورد قوله تعالى فلما قضينا عليه الموت اي حكمنا بموت سليمن
وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت اي الزمنا ومتعلق قضائه وقدره بهذا المعنى لا يكون الا غير المحض
لامتناع الشرع الحكم وما جمع اهل العلم عليه من وجوب الرضا بقضاء الله وقدره على هذا الانطباق
على هذا المعنى وان امكن تعلقه بالمعنى الاول ايضا والفرق بين القضاء والقدر يمكن الفرق في هذا المعنى
ايضا بان يقال القضاء الحكم بالشيء على وجه الاطلاق والاجمال والقدر الحكم عليه بالهيئات والاوضاع
المعروفة وثالثها بمعنى الايجاب والالزام الشرعي وهو انما يتعلق بالافعال الاختيارية للعباد على وجه
الوجوب الشرعي دون الاجبار والايجاب العقلي وبهذا المعنى لا يتجه الفرق بينهما مثل المعنيين الاولين
والاستشهاد لاستعمال القدر بهذا المعنى بقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت كما فعله بعض الاذكياء ليس
بمستقيم وعلى هذا التفسير كون الواجبات من افعال العباد بالقضاء والقدر دون المباحات ورابعها الارادة

الازلية

تحتص المتعلقة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ولا يصح في تلك الافعال الاختيارية للعباد وعندنا
وعند المعتزلة لعدم الاشاعرة وخامسها التبيين والاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في
الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبنا
في اللوح ولا تفرقة بين القضاء والقدر بهذا المعنى كالرابع وعلى هذا جميع الاشياء والافعال بالقضاء
والقدر واذا اخذ القضاء بمعنى الخلق وبمعنى الاعلام او ما يماثل هذا ازداد المعاني على الخمس باعتبار
التركيب والجمع والتمييز بين ما يصح عندنا وما لا يصح فيهما او في احدهما اذا عرفت هذا فاعلم ان
قضاء الله عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن
الوجوه واكملها والقدر عبارة عن الخروج الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
وتفصيل ذلك على ما قرروه انه لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث
المعقولية اي في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن الاكثر وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر
بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فكان القضاء عبارة عن علمه بجميع الموجودات
مجتمعة اعني وجودها في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في مواد خارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك

٤١

او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا
عن الشرور بالكلية فان المطر المحصب للبلاد ربما يخرب بعض الدور وبالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي انتهى ملخص كلامهم
لكن ليس في قضاء الله الشر مطلقا عندنا وسياتي توضيحه والاشاعرة قالوا القضاء هو تعلق الارادة
الازلية المتعلقة بجميع الموجودات على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر عبارة عن ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها وصفاتها وافعالها وغير ذلك من الهيئات في الاوضاع والائمة الشيعة و
المعتزلة امتنع القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير وكذا الايجاب والالزام العقلي في جميع الافعال الاختيارية
للعباد بل المراد من القضاء والقدر فيها علمه بها على الوجه الذي يقع فيما لا يزال من غير ان يكون العلم سببا
لوجودها بل وجودها بقدرة العباد واختيارهم من القضاء والقدر في افعال العباد بالمعنى الذي حسن اعتقادنا نحن عنه هم
والاعلام ويعنون انه تعالى قد علمها وكتبها في اللوح على الوجه الذي علم انهم سيفعلونها فيما لا يزال بقدرتهم
واختيارهم من غير جبر وايجاب وقد حقق ذلك سابقا حيث بين ان ذلك الافعال اثار قدرتهم
واختيارهم قطعا وان العلم تابع للمعلوم غير مؤثر في وجود المعلوم واما في افعاله تعالى فيصح كونها بالقضاء
والقدر بالمعاني الثلاثة جميعا الا الايجاب الذي عرفت فان قيل كيف يصح القول بان بعض افعاله تعالى بالقضاء
والقدر بالمعنى الثالث اذ هو الحكم والالزام عقلا اذ لا حاكم لاحد عليه ولا مرجح لحكمه على ذاته بالامور وقد نص في
محكم الكتاب بذلك حيث قال يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون قلت
معنى الحكم والالزام ان بعض الاشياء واجب عليه في حكمته بحيث امتنع منه الاخلال بها عقلا مع كون كل من
الترك والفعل غير خارج عن قدرته واختياره كوجوب ادخال الانبياء في الجنة وامتناع ادخالهم النار لعلة والبحث

في وجوب بعض الاشياء عليه وامتناع بعضها والقبيح منه مع قدرته عليه موكول الى محله قال السيد المحقق الشريف
في بعض مصنفاته ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية للعباد من الغوامض التي تحيرت فيها الاوهام
واضطربت اراء العلماء الاعلام فذهب جماعة الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال
وفوض اليهم الاختيار فهم يستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وزعموا انه تعالى اراد منهم
الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية قالوا وعلى هذا يظهر لبور الدولة بدوية التكليف بالامر والنهي
اي فائدة التكليف والوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب وانت تعلم ان هذا سلب تعالى عن ايجاد القبائح التي هي
انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو اثبات الشريك لله تعالى في الايجاد حقيقة
وهو اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان
ما كرهه يكون موجودا وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملكوت وذهب طائفة الى ان لا مؤثر في الوجود
الا الله تعالى عن الشريك في الخلق والايجاد يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا
يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور ها
عنه والاسباب التي ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر ليست اسبابا حقيقة والله خالق لها في وجودها
لكن جرت عادته بان يوجد الاسباب اولا ثم يوجد المسببات عقيبها فكل من الاسباب والمسببات صادرة
عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس له عن شوائب النقصان في الايجاد والتدبير
الى ان قال وذهبت طائفة الى ان الاشياء في قبول الوجود متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود
امر آخر كالعرض الذي لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى في غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات
بحسب قابلياتها المتفاوتة فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب لا بمدخل في وجود ذلك

البعض لا لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابل وكيف يتوهم النقصان والاحتياج في القدرة مع
ان السبب المتوسط صادر عنه تعالى فانه تعالى غير محتاج في ايجاد شي من الاشياء الى السبب الصادر عنه
قالوا الاربعة ان وجه وجود الوسائط لاجل وجه داخل في حيز الامكان ولا في ان هذه الممكنات على تمام
النظام وحسن الانتظام فالصادر اما خير محض كالملائكة او ما يكون الخير فيه غالبا على الشر فيكون الخيرات داخلة
في قضاء الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبعية ومن ثمة قيل ان الله تعالى يريد الكفر
والمعاصي الصادرة عن العباد ولكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكان سلامته موقوفة
على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن تبعا لارادة السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به
واسلم العقائد من الآفات واصحها عند ذوي البصائر ان نقول في تحقيق العارف في ذكرناه ثانيا
متوسطا بين الدول والثالث فخير الامور اوسطها انتهى كلامه وههنا ابحاث شريفة متوجهة على كلامه
والبعض منها وان كان قد علم فيما حققناه سابقا لكنا نشير اليه ونفصله بعض التفصيل توضيحا للمقام
ونذكر الاهم فالاهم الاول ان اكثر ادلة الشرك قد تقدم في الدليل وهو ان يثبت للعبد كونه خالقا وموجدا
لذات من الذوات بوجه من الوجوه او لفعل من الافعال على وجه الاستقلال والاستبداد من دون احتياج
في ذلك الى الواجب تعالى وهو الذي يليق بالتشنيع ومعتقده جدير بالتوبيخ والتقريع واما اذا قيل واعتقد
ان العبد غير قادر على خلق ذات من الذوات وهو مع كونه من مخلوقاته تعالى ذاتا وصفة قادرا
ومتمكن واحتياجا الى الواجب غاية الاحتياج كان فاعلا لبعض حركاته الاختيارية يمتنع القول بشركه او
البرهان فلم اي تشنيع فضلا عن لزوم الشرك وبديهة ان الله اوجده واقدره باختياره ثم على
تحريك بعض جوارحه التي هي مخلوقة له تعالى والآلات التي بها يستطيع العبد على هذه التحركات لم لزم

ان

ان يكون العبد شريكا لله في ملكه واما قوله ليستعملون لايجاد محمد عرفت مقصود المعترض من ذلك
وانه ليس مرادهم عدم مدخلية الواجب في فعل وافعال العبد ثم ان حكمته البالغة ورأفته الشاملة
اقتضت ان يكلف الله عز وجل على هذا الوجه ليصح تكليفه وامره ونهيه حتى اذا امتثل واتقى واطاع
فاز بالملك المؤبد والنعيم المخلد ولولا اثبات هذا القدر من التأثير والاختيار في كافة لبطلت
التكاليف والمدح والذم والثواب والعقاب وفوائد ارسال الرسل وانزال الكتب ولاتصف الله تعالى
بكمال الظلم ونهاية الجور وغاية الالية والمذمة حيث جعل افعاله مخلوقة بقدرته خاصة وجعل العبد
مضطرا فيها وقد رقم في الازل ان يكون موجدة على هذا الوجه من غير مدخلية للعبد فيه من غير ان يستطيع
العبد المسكين التخلص من الاتصاف بها لكونها مقدرة في الازل مكتوبة عليه ازلا ثم يوبخه ويشنعه في
هذه الافعال على رؤوس الاشهاد ثم يعاقبه بانواع العذاب والنكال ولكان للكفرة والعصاة
اقوى حجة على الله تعالى يوم القيمة كما مر وايضا مع ان الله تعالى انما ارسل الرسل وانزل الكتب لئلا يكون
للناس حجة عليه كما نص عليه في محكم الكتب ولكان ادخال اصحاب الايمان والاعمال الصالحة في الجنة
وادخال الكفرة والعصاة في النار سفها وقبحا اذ ما فعله كل من الطائفتين من فعل الله وقدره
من غير اختيار للعبد ولا ينبغي للاخيار ان يخفى عن هذه المفاسد بانه مالك الملك متصرف في ملكه كيف يشاء
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لانهم على النبي والائمة ما اثبتوا الا بالعقل ما يحسن الافعال ويقبحها
وقد سبق بطلانه تفصيلا وسيأتي ايضا ان شاء الله قوله واتيتم من قولهم ان ارادة ملك الملوك الخ وهذا الفرق
ممنوع جدا لما بيت سابقا فلان الارادة ما لتكوين من الله تعالى اعني ارادته المقترنة بالعزم اذا تعلقت بشي
تمتنع الى اختلافه وفيه غيره والى الاثر نحو قولهم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لو

راد النقصان وانه لا يستلزم القبيح عليه تعالى لانه لان ارادة المعاصي على الوجه الذي فصلناه سابقا اذا تعلقت
بشيء ولم يقع لم يلزم نقص في السلطنة كما تقدم وقد نص سبحانه انما خلق العباد للعبادة والمعرفة كما نطق
به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون مع ان اكثر العباد لم يعبدوه ولم يعرفوه ولا نقص في سلطنته
الثالث ان قوله لا علة في ان الفعل والنقل ومنه الآية المذكورة والبحث فيه موكول الى محله الرابع قوله
لا مجال للعقل ثم وتحقيق المقام فيه انه ثم ان ارسله وقد نبنا بيانه لو لم يكن للعقل مجال في تحسين
الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه تعالى لو مطلقا لزم سد باب اثبات النبوات وتحقق التحسين والتقبيح مطلقا
وانه باطل بالاجماع واليه يشير بديهة العقل شاهدة بانه يقبح منه تعالى اخلاف الوعد وتعذيب غير المستحق وتكليف
غير المقدور وادخال الانبياء والاولياء والصلحاء في النار وادخال الكفار والعصاة في الجنة ونحو امثال ذلك
بموجب الذمة واستحقاق الانتقام مع قطع النظر عن كون ذلك صفة نقص فلا مجال لها انكار ومن ثم لم يخرج ذلك
بل القبيح بالمعنى المتنازع فيه على ان ما ذكرنا من قبيل الافعال دون الصفات فالعذر الذي ذكره ليس
بتمام من هذه الجهة ايضا واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون حيث انه يدل على نفي الحكم لزوم
السؤال عما عنه بغير ايجاب شيء على الله او تقبيح امر منه فالجواب عنه واضح لانا نقول ان المراد بها الآية
ونحوه لانه تعالى لا يفعل الواجب ولا يقبح منه القبيح بل كل ما يفعله فهو عين الحكمة ومحض المصلحة فلا سؤال
عما يفعل بوجه من الوجوه واي ثمن قوله لارادة النقص سفه انا نقول الوجه ان يقال بجميع الكائنات الارادية
التي اقترنت بارادة الكفرين لارادته وارادة لغيره فيه على ما مر ارادته واما الافعال الاختيارية للعباد
فقد عرفت انها انما اقترنت بارادة المعاصي والقضاء فيها بمعنى الاعلام والتبيين ولم يتحقق فيها قضاء الله
وقدره بمعنى الخلق والتقدير والايجاب والالزام المعنى الساكن في قوله فذلك تعظيم القدر واقدار له

(margin: لنفعل م)

(margin: لا يليق م)

انه لا يلزم على اصول الشيعة والمعتزلة تطرق نقص اليه تعالى او احتياج في التدبير في ملكه الى غيره حتى يترك
ذلك المعتقد خلافها وعلى اليهم بالتفويض بل الاشاعرة تحقيق التفويض لا يلزم على اعتقادهم ما يلزم
على ايتك عاقل في بطلانه وتنزه ذاته المقدسة عنه كما تقدم السابع ان جعل المذهب الثالث قسم لا
معنى له الا ولين محل نظر لان تطبيقه على مذهب المعتزلة غير خفي على المتامل في جميع ما ذكره هنا وفي
قولهم الا اتفاق ودخول الشر في قدر الله بالتبعية وقوله ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر لما قد سبق
فساده ومثاله من يسعى الجنة اصبعه الا مناسبة له بما نحن فيه اصلا فان العبد الى غرض دفع
لسعة الحية اولا وعن مداواته بحيث لا يحتاج الى قطع الاصبع ثانيا مضطرا اليها فهنا الشر اليسير دفعا للشر
الكثير واما الله تعالى فلا يتصور في حقه عجز واحتياج اصلا وما نراى في مقتضياته ومقدراته انه شر
يسير يتبعه نفع عظيم فليس في الحقيقة كذلك بل انسان النظر المحض بالبلاء وقتلاه وان كان يجز
بعض الامور بالقتل ونحوها يتوهم منا انه شر بالنسبة اليه لا ثبت في موضعه ان الله تعالى يجب عليه عوض
الآلام الصادرة منه بالنسبة الى العبد وهذا العوض يبلغ مبلغا كثيرا بحيث كل عاقل في مقابلته هذا الالم
بل يحب ان لو كان وصل اليه اضعاف ذلك الالم حتى يعوضه الله تعالى بمثل عوضه من النعيم والاصل اليه
لارآه من جلالته وكثرته وانقضائه بالاعين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بل كل ما كان
من هذا الباب فهو من عطايا الله التي اصطفى بها المخلصين من عباده بل المقربين من خلقه كما هو موصوف
في الاحاديث والآثار فما تورد شيء لم يكن ما نقل ثالث قوله مما يناقض العقلين الاولين ظهر لك ما في قوله
اسلم العقائد ما ذكرنا ثانيا فهو وسط بين الاول والثالث فخير الامور اوسطها الثامن انه على تقدير كونه
قوله معنى بلا لا ولين فليس مما يقع فيه ذو طرف افراط او تفريط والاول في طرف تفريط او افراط حتى

(margin: لكن في الحقيقة ليس كذلك ط)

٣٤ يكون هذا القول متوسطا بينهما جامعا للاعتدال لان الموصوف بذلك انما هو القول الاول المتوسط بين قول اهل
ذي التفريط وبين قول المفوضة ذي الافراط فان الاشعرية فرطوا حيث جعلوا العبد مضطرا في افعاله
غير مؤثر في شيء من اعماله فابطلوا الاوامر الشرعية ونواهيها والمدح والذم والثواب والعقاب وجعلوا الله
موصوفا بالاوصاف والافعال القبيحة والمفوضة افرطوا حيث جعلوا جميع الافعال وبواديها وبواعثها مفوضة
الى العبد بحيث لم يجعلوا لله تصرفا في ملكه وتدبيرا في امر عباده من اقدار وتمكين او توفيق ولطف به
في نوع من الافعال او خذلان واستدراج وامثال ذلك مما لا بد منه في غاية التكليف ولا التيسير منه
والمعتزلة والشيعة توسطوا واعتدلوا في الاعتقاد كما يكون مطابقا لقول امير المؤمنين عليه السلام
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين ثم ان ما ذكره صاحب القول الثالث من ان الاشياء تحصل
الوجود تحقق وبتاثير ارادة واسباب متعاقبة في صدد ذاتها لا باعتبار جعل الجاعل بهذه الصفة فهو محل
كلام فان كل ما سوى الله تعالى حادث صادر عنه على وفق ما اقتضاه حكمته وان كان المراد انها متعاقبة
لان الله تعالى خلقها وجعلها على هذا الوجه فهو قريب من الصواب في الدلالة على ان القضاء والقدر
في الافعال الاختيارية للعباد ليس بمعنى الخلق ولا الايجاب الحتمي فهو ما سبق في المبحث الاول ومع ما يزعم
انهم من كون الكفر والعصيان مقدورين في صدور الكفر والمعاصي منهم غير متوجه عليهم المذمة والتشنيع
والتوبيخ بوجه من الوجوه وجه اللزوم ان لهم المعذرة الواضحة في ذلك لان الله تعالى قد قضى وقدر عليهم
انواع الكفر والمعاصي من غير اختيار منهم فكان ابو لهب وابو جهل واضرابهما معذورين غير ملومين في
الكفر وايذاء النبي صلى الله عليه وآله وكذلك كان سائر الامم مع انبيائهم وكان يزيد واتباعه انهم معذورين
في قتل ابي عبد الله الحسين واهل بيته وعترته معذورا في محاربة علي عليه السلام وكذلك اصحاب الجمل والصفين
وانهم

وغيرهم كما نقل عن عايشة حيث روت في علي عليه السلام بعض ان تقرب من رسول الله صلى الله عليه لها اذا
كان كذلك فهم عارفون بفعلتها وقضي على من المحال ان يكون بهذا العذر مقبولا لاستلزامه بطلان التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وقد سبق الحديث عن النبي صلى الله عليه حيث انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لم تفعلون ذلك
قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال صلى الله عليه سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس
امتي وقد تبين ذلك امير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور الذي رواه عنه الاصبغ بن نباتة حيث ذكر
ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله
وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال مه ايها الشيخ عظم
الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة
من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم
قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا

قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه قال الراوي فنهض الشيخ وهو يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته
يوم النجاة من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا ولا بأس
بالاشارة الى توضيح مواضع من هذا الحديث الذي فيه تبيين عليه السلم فيه هو امهات مسايل الدين
فقوله احتسب عنائي بالتشديد وفي بعض النسخ عنائي بالعين والنون اي احتسب في معنى قوله احتسب العمل به
واجعله ذخيرة في حسابي عند الله تعالى يقال احتسب فلان الخير عند الله اذا قدمه ومن ما اعده فيما يدخر
عند الله تعالى والاستفهام للانكار يعني اذا كان الامر كذلك فعند الله احتسب هذا العمل بل اخو اعده وادا
في الحساب بل لا اعلم اجرا اي في عملي لانه كان من الله لا مني وذلك بناء على انه فهم الشيخ من ظاهر الكلام
ان ذلك من الجبر تم والزامه وتقديره لا من اختيار القايل البشر لهذا ينبغي ان يعلم هذا الكلام
وقد غلط فيه بعض الافاضل فقال معناه اي احتسب واعد تعبي عند الله يعني ان الفعل كون من الله
لا مني ومحصل ما اجاب به عليه السلم اثبات الاجر لان المسير والانصراف من العبد اختيارا حيث قال
علم الله اه يعني عظم الله لكم الاجر العظيم في مسيركم الى الشام وفي عودكم ورجوعكم والحال ان المسير والانصراف
منكم بالاختيار لا من الله بطريق الاكراه والاضطرار قوله فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا اي
يعني كيف لا نكون مضطرين في المسير والانصراف والحال ان القضاء والقدر ساقنا فقال عليه السلم
في الجواب ويحك وهي كلمة رحمة كان ويل كلمة عذاب اي الرحمة عليك لعلك ايها الشيخ ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما حتى يلزم الاضطرار ومراده تم الايجاب والجبر ولم يعلم فلهذا نبه بما سيذكره تم
في اخر من ان قضاء الله تعالى هو الامر والحكم ومثل قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله هدانا به
هذه الاية اي ان ما يكون بالقضاء الحتم والقدر اللازم وكون كل ما يجري على العبد فهو بتقدير الله والا

والعبد

المريض في هذا الوقت لو لا تمنه في الازل ان يقوى بالصدقة فدفع الموجب لبقائه الى مدة معينة فيكون المرض ووقوع
الصدقة والامتداد عمره مدة ازيد من الزمان المنتهى الى المرض المفروض الذي تسبب عن الصدقة
كلها بقضاء الله وقدره اي حاكم اقضا انها ستقع البتة ولو تصدق عنه ومع ذلك مات المريض
كان مرضه ووقوع الصدقة وموته كلها ايضا مما يكون بقضاء الله وقدره بالمعنى الذي ذكرناه ولا
يلزم من ذلك كذب الاحاديث المروية في الصدقة لان الصدقة بل ساير العبادات انما وقعت
موقع القبول بشرايط مخصوصة معروفة منها الاخلاص فيمكن ان لا تقبل الصدقة بهذا من بعض الشروط فلا يؤثر
والمراد بما ورد انها تدفع البلاء انها تدفع بشروطها واكثر الامور من هذا القبيل كما ورد في الحديث
من قال لا اله الا الله دخل الجنة اولا شك ان ذلك مشروط بكثير من الامور التي يتوقف عليها دخول
الجنة كالشهادة بالرسالة والختم على الايمان وكذلك ويحتمل ان يكون الصدقة مقبولة مقرونة
بشرايطها الا ان الحكمة البالغة اقتضت موت المريض لثواب التصدق عنها افضل لما يترتب عليها
من شفاء المريض كالثوابات الاخروية والنعم السرمدية فيكون ذلك اصلح للمريض ولمن يتصدق عنه
فيكون معنى الحديث انها تدفع البلاء ان علم الله المصلحة فيه الجملة فكلما يقع فهو بقضاء الله وقدره
بمعنى الاعلام والتبيين ولا يرد ان حكم الصدقة اما ان تدفع البلاء فيلزم تغيير القضاء او لا تدفع
فيلزم بطلان ما تضمنه الاحاديث لان كل ذلك بقضاء الله وقدره على الوجه الذي بيناه ولو
ذلك اشار الامام جعفر بن محمد الصادق تم حيث سئل عن الرقى هل تدفع من القدر شيئا فقال عليه السلم
هي من القدر ومنها انه قد تحقق شرعا وعقلا وجوب التحرز عما فيه المخاطرة والاهلاك والاحتراز ومنه قوله
الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ونحو ذلك فيه اتم شمول ما سبق من انه لم يعد الموت في هذا الوقت فلا يضر

ان م

الى قدر الله وفوض الامر اليه وكان فراره من جهة امتثال امره وحكمه بذلك و هو من الله غير خال عن احتمال
السلامة والاضطرار بوجه آخر ومنها قوله تعالى يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا قل لو كنتم في بيوتكم
لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم فانه صريح في الزام القتل على هؤلاء المقتولين لسابق حكم الله
وتقدم تقديره في الازل حتى ان هؤلاء الجماعة لو كانوا ساكنين في بيوتهم لخرج الذين قدر عليهم القتل و
كتب في اللوح المحفوظ الى مصارعهم في معركة القتال ولم ينفعهم الكون في بيوتهم ولم يمنعهم ذلك ان الجماعة
الذين اشتروا القتلهم انهم مرفوعون مجبورون في الخروج الى القتال وسل السيوف ليقع الامر الذي جعله
في اللوح مذكورا وكان امر الله قدرا مقدورا فانه يدل على ان الحوادث كلها بتقديره وقضائه الازلي
الذي لا محيص عنه ولا ينفع الفرار منه لانه قال بالفعل والجواب عنه انا نقول ان ما تقرر في علمه الازلي و
كتب في اللوح المحفوظ لازم الوقوع بالمعنى الذي قررناه غير مرة بناء على الاصل الثابت المقرر الذي لا شبهة
فيه من كون العلم تابعا للمعلوم وغاية ما في الآية ان الله تعالى اخبر فيها عن قتل هؤلاء بالوجه الذي وقع في معركة
الجهاد بحكمه في اللوح كان اسير الحوادث كذلك غير ان المكتوب فيه انما هو الخروج والقتل الواقع
باختيار من يخرج ويقاتل على ما سبق تفصيله في جميع الافعال والمعنى في قوله لو كنتم في بيوتكم لبرز المقتولون
منكم الى مضاجعهم ان هؤلاء لما قالوا لو كان لنا من الامر شيء وان الذي وعده محمد من ان الامر كله له
ولاوليائه وانه عنده ما قتلنا هاهنا اي ما قتل من قتل في هذه المعركة ولما صرنا هاهنا اي لم يكن ذلك هذا
على عدم وثوقهم بوعد الله ورسوله وضعف بصيرتهم وعدم اطلاعهم على مصالح التدبير فان عدم امتناع
القتل عن هؤلاء لا يخل بوقوع وعد الله ورسوله من النصر والاستيلاء حتى كانت المصلحة في ان ضرا ان الله
توهموه دبيته على ما غفلوه بقوله لو كنتم في بيوتكم الخ فاخبر انه تعالى قد علم بطلان حيوة هؤلاء في هذا الوقت

الدخول فيه المخاطرة وان قدر فلا ينفع الفرار ايضا كما قال تعالى لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل
والجواب عنه ان الاضطرار على ما فيه المخاطرة على ما امر الله تعالى به فوجب امتثال الامر وذلك الفرار وابقاء
الحيوة ان حصل بعده او الموت ان كتب بوجه آخر كلاهما من قضاء الله وقدره ولو لم يفر الانسان عن
موضع المخاطرة ثم حصل بعده موت او ابتداء حيوة فكل ذلك ايضا من قدر الله على ما علمت في تعيينه العلم
للمعلوم ولسنا في فرارنا من موضع المخاطرة على يقين من الحيوة بعده بل انما نمتثل امر الله فربما يحقق الحيوة ان
لم نفر منه وربما حصل الموت مع الفرار بوجه آخر كما نبه عليه بقوله قل لن ينفعكم الآية فانا في جميع الحالات و
في جميع الازمنة والامكنة لسنا كما نعلم في نفسه ومآله تعالى وانما علينا بتبعية الاوامر والنواهي والحيوة و
الموت باي سبب اتفق لكشف انه كان مقدرا كذلك في علمه تعالى وهو المعنى بالقضاء والقدر وعند هذا
وقد روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه عدل عن حائط مائل الى مكان آخر فقيل له يا امير المؤمنين تفر من
قضاء الله فقال ثم افر من قضاء الله الى قدر الله والظاهر انه عليه السلام اراد انه يفر من مال قدر الله اي ما قدره
عليه وعلمه الازلي من انه في مكان اخر اما ان يسلم او يموت بسبب اخر فانه لم يعتقد الفرار
عما قدره الله عليه بل انما التجأ الى قدره لما انه في قبضته واقتداره حيث يحول الخوف من الامر الذي يرى سلامته
او احترامه بسبب اخر يسهل الى انه على الله تعالى وانما فر اي يطالب امتثال الامر الواجب ايا عنه
التحرز عن موضع الخطر واما قوله افر من قضاء الله فيحتمل فيه وجهان احدهما انه اراد افر من موضع قد قضى الله
وحكم فيه بالتحرز والاجتناب فيكون القضاء بمعنى الايجاب الشرعي وثانيهما انه قصد الفرار من قضاء الله
المحتمل على اي يطالب بالسقوط قضاء افر منه لكن ان يقتضيه الله من انهدامه اي يطالبان الله قد امرني بالاحتراز عن
مثله فيكون القضاء بمعنى الايجاب العقلي ثم انه بين انه لم يقصد بذلك الخروج عن تعرف القدر بل انما التجا

لكن م

العذر

بالسبب المذكور مع ان يكون كل فرد من القاتلين والمقتولين الى الجبر وباختيارهم كسب رافعا لهم و
لم يبرز انفسهم القتل مع قدرته لعدم المصلحة في ابقائهم وعدم توقف انجاز الوعد على ابقائهم ثم ازاح الوهم
عسى ان يختلج في صدورهم من انهم لو لم يخرجوا ما قتلوا هؤلاء منهم بان المدة التي اقتضت المصلحة ابقاءهم في
الدنيا بها القدر قد انقضت فلو فرض التزام قعود هؤلاء الجماعة المخصوصين المقتولين في بيوتهم كان المصلحة
لا اقتضت عدم ابقائهم بعد الوقت المذكور لاحدث الله سببا به يتحقق زهوق ارواحهم مع كونهم
قاعدين في بيوتهم من الاسباب الكثيرة التي يحدثها الله في اماتة الاحياء بعد حصول المصلحة وتعلق الارادة
اي ارادته سبحانه وتعالى ومعنى الآية ان هؤلاء لو كانوا في بيوتهم لبرز الذين كتب عليهم القتل منهم اي القتل
بالسبب الذي وقع الى مضاجعهم اي الى قبورهم بسبب آخر يحدثه الله وتخصيص المضاجع لبعادهم في
موكة الحرب غير لازم حتى يصير معنى الآية انهم لو قعدوا في بيوتهم لالزموا بالخروج الى الجهاد والقتل في الحرب
فان المضاجع للموتى انما هي القبور كما ورد في غير موضع من لسان الشرع كما قال النبي صلى الله عليه وآله في ترغيب
تعجيل تجهيز الموتى عجلوا الى مضاجعهم يرحمكم الله لا يقال هذا يوافق المذهب الباطل الذي التزمه ابو الهذيل
من ان المقتول لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت ولا يوافق ما ذهب اليه ائمتنا من الشيعة و
الجمهور من الاشاعرة من ان المقتول لا يقطع فيه باحد الامرين بل يحتمل الموت البتة بل يجوز فيه
الامران معا فالجماعة من المعتزلة حيث قالوا القاتل قد قطع على المقتول اجله مع انه لو لم يقتل لعاش الى ما
هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل لانا نقول الايهام بكون الحكم بالموت قطعا في هذا الوقت لولا القتل
مخصوصا بهؤلاء المقتولين من الجماعة حسبما اخبره الله تعالى كما اشرنا اليه في توجيه الآية فلا يلزم ان يكون الحكم
كذلك في كل مقتول الا انا لما قلنا في المقتول من جواز الامرين بناء على انه قاطع بالموت لولا القتل ولا بالحياة

الى ما فوقه فان تحقق اخباره صادق باحد الامرين لا نقطع به ويحتمل ان يكون معنى الآية على المشيئة والتقدير
يعني لو كنتم في بيوتكم لبرز المقتولون منكم الى مضاجعهم ان كان الله اراد قطع حيوتهم فيها على ان جميع الخلايق
مقهورون تحت قدرته وانه يدبر الامر فيهم على حسب ما يقتضيه المصلحة من اماتة او استبقاء او صحة او
قتل او تركها او تعجيل نصرة او تاخيرها وغير ذلك ومنها قوله تعالى قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا فانه
يدل على ان الاصابة انما هي بسبب كتبة الله وقدره وقضاءه وغير ذلك من الامور الواقعة على العباد فدل على
ان الجنايات مستندة الى قضائه وقدره بدون اختيار العبد والجواب ان الفعل الموجب للجناية
مجوز عن العلم الازلي المتعلق بالافعال الاختيارية الواقعة فيما لا يزال لانها تبعها فيجب بالقصد عن
العباد بعضهم بالنسبة الى البعض علمه الله في الازل فصدق انه لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي ما كتب
الا ما سيقع البتة من الافعال الا ان العلم تبع المعلوم ومثله قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه و
الشقي من شقي في بطن امه فيتمشى على الاجوبة السابقة جوابه وجواب امثاله فلا نطول الكلام بذكر الجميع
خاتمة ثبت في صحيح الاحاديث ذم القدرية كما قال النبي صلى الله عليه وآله لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا وقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فاختلف الاشاعرة واهل السنة القدرية على انهم هم المعتزلة
والشيعة وقطع هؤلاء ان القدرية في الحديث عبارة عن الاشاعرة واهل السنة القائلين بان
كل فعل بقضاء الله وقدره وليتمسك في ذلك البحث بقاعدة الانصاف حتى يعرف اي الفريقين احق
بهذا الاسم فنقول من الزم هذه التسمية قال الاولون هم القائلون بنفي كون الشر والخير كله بتقدير الله تعالى
ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وليس بشيء لان الشائع في النسبة الى الحكم
الاثبات ونحو ذلك كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى نفيه وقال الآخرون القدرية هم القائلون

[illegible]

والدليل م

بان الخير والشر كله بقضاء الله وقدره ومشيته وانه يبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب وفائدة
انزال الكتب وارسال الرسل واتفاق في ان القدرية يلحق بهم ما هم اولى بالمعنى والتشبيه بالمجوس
لبطلان هذه الامور انهم على قاعدة المجوس في ان لا فعل للعبد عندهم وقيل سمى المعتزلة والشيعة قدرية
لانهم يثبتون للعبد قدرة الكل دون الله والعلامة التفتازاني بانه لو كان كذلك لكان القدري يعم الفريقين واما
تشكيك بتشبيه المجوس فيتعارض بحسب ما زعموه فانه يتحقق في المعتزلة ان المجوس قائلون
بفاعلين هما النور والظلمة وفاعل الخير عندهم هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وليس للعبد عندهم فعل اصلا
كما ليس لهم عند الاشاعرة وتحقق ذلك بيان الاشاعرة ان المجوس قائلون بان فاعل الخير والشر غير الله
كما ان المعتزلة يقولون فاعل الافعال غير الله ثم الا انك تعلم اولوية الاول لان الجزم ببطلان ذلك
وما يتبعها على اصول الاشاعرة كما يبطل على قاعدة المجوس ولانه ... كما في حديث الاصبغ عن
امير المؤمنين ثم يتحمل على الاشاعرة التسمية بالقدرية كما قرر في قوله ثم ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حاتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد الى قوله تلك مقالة عبدة
الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها و
كذلك الحديث الذي عددناه سابقا عن النبي صلى الله عليه واله في الذين يكون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا
قيل لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره حيث قال سيكون في اخر الزمان اقوام يقولون مثل مقالتهم
اولئك مجوس امتي واستدل العلامة التفتازاني على ان القدرية هم المعتزلة بما روي عن النبي صلى الله عليه واله
اذا قامت القيامة نادى مناد من اهل الجنة اين خصماء الله فيقوم القدرية قال ولا خفاء في ان من يفوض
الامور كلها الى الله تعالى ويعرض لبعضها نسبة الى نفسه ويدعي كونه الى حال القدر اولى باسم القدري

من

ممن يضيف الى ربه الفعل لا يخفى عليك ضعف ما ذكره من الوجهين اما الاول فلانه لهم ان يقولوا انه ابطل امر الله
ونهيه ومدار قواعد شرعه وسد باب اثبات النبوات وقال باتصاف الذات المقدسة بالظلم
وسائر القبائح ونسب اليه ما لا يجوزه العقل اصلا وجعل للكفار والعصاة الحجة البالغة على الله تعالى
ورد على الله ما نص عليه في محكم كتابه من انه ارسل الرسل وانزل الكتب وامر ونهى ورغب وحذر لئلا يكون
للناس حجة عليه هو الذي ظهر فيه وجه الخصومة والعداوة فقد ثبت انه هو المخاصم للخالق الهادم لاساس شرعه
وقواعد حكمه وقد صرح بظهور هذا المعنى فيه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ ان هؤلاء خصماء الرحمن
واما الثاني فلانه للمعتزلة ايضا ان يقولوا ان الذي يقول باضطرار العبد المسكين فيما يفعله ثم يثبت به
ويرتب عليه ان جميع افعاله بقضاء الله وقدره بالمعنى الذي زعموه حتى جعل جميع افعال العباد من جهة
القضاء والقدر اللازمين اولى باسم القدري ممن لا يرى الاستناد الى القدر بهذا المعنى ولا يقول به
وحيث بلغ الكلام مبسوطا الى هذا المقام وانتهى سبيل الحق واستقر فيها الاعلام فلنقطع الكلام
حامدين لله على نعمائه السابغة والائه المتواترة ومنها التمسك باذيال المطهرين وتتبع طريقة
الائمة المعصومين وتوفيق الهداية الى الحق وابطال الاراء الباطلة والتجنب عن العقائد والمذاهب الزائغة

٢٢٢

كتبه بيده الجانية محمد هاشم ... اللهم اغفر له ولوالديه ... [illegible]

شرح جمل العلم والعمل من تصانيف السيد المرتضى
علم الهدى ابي القسم علي بن طاهر الموسوي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وصلى الله على سيد
البشر وخير النذر وافضل البدو والحضر وعلى اخيه ووصيه وبعل ابنته وخليفته
على امته وعلى الافاضل الاطهار الاكارم الاخيار والائمة الابرار من ذريتهما الذين
اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وشرف وكرم ما دام الديموم و
زهرت النجوم والتحمت الغيوم اما بعد فاني لما قرأت على سيدنا الشريف
الاجل المرتضى علم الهدى ذي المجدين قدس الله روحه كتابه الموسوم بجمل
العلم والعمل الذي جعله للمبتدي تبصرة يعول عليه وللمنتهي تذكرة يرجع
اليه وكان ما املى في هذا الكتاب من ذكر اصول الدين جملا يعزب عن
المبتدي فهمها ولا يحصل له علمها الا مع شرح واضح يقرب الى فهمه
وينتفع معه بعلمه سألته ان يملي علي لذلك شرحا جليا اقف عليه واتلوه
وانظر فيه واتدبره لتكون المنفعة بذلك شاملة والمعرفة به كاملة
فاجابني الى ذلك وانعم علي به واملى علي شرح ما يتعلق منه بالعلم في
اصول الدين وهو خمسة ابواب اولها باب بيان ما يجب اعتقاده
في ابواب التوحيد وثانيها باب ما يجب اعتقاده في ابواب العدل
كلها وما يتصل به وثالثها الكلام في النبوة ورابعها الكلام

في الامامة

في الامامة وخامسها الكلام في الآجال والارزاق والاسعار باب بيان
ما يجب اعتقاده في ابواب التوحيد قال سيدنا المرتضى رضي الله عنه الاجسام محدثة
لانها لم تسبق الحوادث فلها حكمها في الحدوث شرح ذلك هذه الجملة
التي ذكرت تحتاج الى بيان اربعة اشياء اولها ان ههنا معاني غير
الاجسام وثانيها ان تلك المعاني محدثة وثالثها ان الجسم لا
ينفك منها ورابعها ان ما لم يسبق المحدث يجب ان يكون محدثا
مثله والذي يدل على القسم الاول وهو اثبات المعاني انا قد علمنا
ان الجسم ينتقل من جهة الى غيرها مع جواز الا ينتقل اصلا او ينتقل الى
غيرها من الجهات واحوال الجسم على ما كانت عليه فلا بد من امر لاجله
انتقل الى جهة معينة دون غيرها من الجهات لانه لو لم يكن هناك امر لم يكن
بان ينتقل الى الجهة التي انتقل اليها اولى من ان ينتقل الى غيرها من الجهات
وقد علمنا خلاف ذلك واذا ثبت انه لا بد من امر فلا يخلو ذلك الامر
من ان يكون نفس الجسم او وجوده او حدوثه او عدما او عدم معنى او
وجود معنى او الفاعل ولا يجوز ان يكون ذلك الامر نفسه ولا وجوده و
لا حدوثه لان هذه الامور كانت حاصلة قبل ان ينتقل الى هذه الجهة وتكون
ايضا حاصلة بعد انتقاله الى غيرها من الجهات ولا يجوز ان يكون عدما لان
عدمه يحيل كونه منتقلا فكيف يوجب ذلك ولا يجوز ان يكون عدم معنى

لان عدم المعنى لا اختصاص له بهذا الجسم دون غيره ولا بهذه الجهة دون غيرها
من الجهات فكان يؤدى ذلك الى وجوب انتقال الاجسام كلها و
انتقال هذا الجسم الى ساير الجهات وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون
ذلك بالفاعل لان كل صفة تتعلق بالفاعل فالقادر عليها قادر على نفس
الذات الا ترى ان من قدر على ان يجعل الكلام خبرا وامرا كان قادرا
على نفس الكلام فلو كان الجسم منتقلا بالفاعل لوجب ان يكون من قدر على
نقله ان يكون قادرا على نفس الجسم وقد علمنا خلاف ذلك اللهم الا ان
يراد انه انتقل بالفاعل بمعنى انه فعل معنى اوجب انتقاله فان اريد ذلك
فهو الذى قصدناه واذا بطلت الاقسام كلها الا وجود معنى ثبت
ما اردناه والذى يدل على حدوث تلك المعانى وهو القسم الثانى جواز
العدم عليها الا ترى ان الجسم اذا انتقل من جهة الى غيرها فالمعنى الذى كان
فيه لا يخلو ان يكون باقيا فيه على ما كان او انتقل عنه او عدم ولا يجوز
ان يكون باقيا فيه على ما كان لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون فى
الجهتين معا ومعلوم خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون انتقل عنه لان
الانتقال لا يجوز الا على الاجسام ولانه لو انتقل لاحتاج الى معنى آخر
يصير به منتقلا وكان يؤدى ذلك الى اثبات ما لا نهاية له من المعانى
وذلك محال واذا بطل القسمان لم يبق الا انه عدم ولو كان قديما

لما جاز

لما جاز عليه العدم لان القديم لنفسه وصفات النفس لا يجوز خروج الموصوف | قديم م
عنها واذا لم يكن قديما وجب ان يكون محدثا لانه لا واسطة بين الحدوث
والقدم والذى يدل على ان الجسم لا يجوز ان يخلو من ذلك المعنى فى حال من
الاحوال وهو القسم الثالث انه لو خلا منها لادى الى ان لا يكون فى جهة
من جهات العالم مع وجوده لانا قد بينا انه لا يكون فى جهة الا لمعنى وقد
علمنا ضرورة ان الجسم متى كان موجودا لابد ان يكون فى جهة من الجهات
فما ادى الى بطلان ذلك من القول بخلو الجسم من المعانى ينبغى ان
نحكم بفساده فاذا ثبت ان الجسم لا ينفك عن هذه المعانى المحدثة | لا يخلو ه ل
وجب ان يكون محدثا مثلها وهو القسم الرابع لان من المعلوم ضرورة
ان كل ذاتين لم يتقدم وجود احدهما وجود الاخرى ثم علمنا ان احدهما
وجدت فى وقت بعينه وجب ان يكون وجود الاخرى فى ذلك الوقت
بعينه الا ترى انا اذا فرضنا ان ميلاد زيد لم يتقدم ميلاد عمرو ثم
علمنا ان زيدا ولد منذ سنة علمنا ان عمرا ايضا ولد منذ سنة ولا
يجوز ان يكون لاحدهما سنة وللآخر مائة سنة لانه لم يتقدم وجود
احدهما وجود الاخر كذلك القول فى الجسم اذا ثبت انه لم يسبق المعنى
المحدث وجب ان يكون محدثا مثله ولا يجوز ان يكون قديما مع انه لم
يتقدم المحدث لان ذلك معلوم خلافه مسئلة قال السيد المرتضى

رضي الله عنه ولابد لها من محدث لحاجة كل محدث في حدوثه الى محدث
كالصياغة والكتابة والنساجة **شرح ذلك** اذا ثبت ان الاجسام
محدثة فالعلم بان لها محدثا يحتاج الى بيان اربعة اشياء اولها
ان ها هنا معاني محدثة وثانيها ان تلك المعاني متعلقة بنا و
محتاجة الينا وثالثها انها انما احتاجت الينا لحدوثها لا غير و
رابعها ان ما يشاركها في الحدوث يحتاج الى محدث فاما اثبات شاركها
هذه المعاني المحدثة فقد بيناها في باب اثبات المعاني واما
الدليل على تعلق هذه الافعال بنا وحاجتها الينا وجوب وقوعها
بحسب دواعينا واحوالنا الا ترى ان من شاهد سبعا قد
اقبل اليه او نارا قد احاطت به وهو يقدر على الهرب منهما فلا يجوز
ان لا يقع منه الهرب مع كمال عقله وكذلك من كان شديد الجوع
وبين يديه طعام يعلم انه لا ضرر عليه في تناوله لا عاجلا ولا اجلا
فانه لابد من ان يقع منه الاكل فلولا ان افعالنا متعلقة بنا لما
وجب وقوعها على ما قلناه وبالوجوب الذي ذكرنا يسقط اعتراض
من اعترض بوقوع فعل الرعية بحسب ارادة الملك وفعل العبد بحسب
ارادة السيد لان كل ذلك غير واجب وبجملته ايضا يسقط قول من
قال ان الله سبحانه يفعلها فينا بالعادة لانه لو كان كذلك لما وجب

وقوعها بحسب ارادتنا وكراهتنا ولان تعلق الفعل بالفاعل لابد
من ان يكون معقولا قبل ان نثبت فاعلا معينا ولا وجه يعقل اكد
من وجوب حصول الفعل بحسب دواعيه واحواله وهذه الطريقة
معلومة فينا ومجوزة في القديم ولا يجوز ترك المعلوم للمجوز فاما
تدعيه المجبرة الكسب الذي تدعونه فنحن نبين انه ليس بمعقول فيما بعد ان شاء الله
واما الذي يدل على ان علة حاجتها الينا الحدوث فهو ان الذي
يتجدد عند دواعينا واحوالنا هو الحدوث فينبغي ان يكون هو علة
الحاجة كما ان الذي يتجدد عند وجود الحركة كون الجسم متحركا فنعلم ان علة
الحاجة الى الحركة كونه متحركا والذي يدل على ان ما شاركها في الحدوث يجب
ان يشاركها في الحاجة الى المحدث هو انه اذا ثبت ان علة الحاجة هي الحدوث
وجب في الاجسام اذا ثبت حدوثها حاجتها الى محدث والا انتقضت
علة الحاجة وليس لاحد ان يقول ان الاجسام يجب حدوثها فلا تحتاج الى
محدث وذلك انه لو وجب حدوثها لكان ذلك راجعا الى صفة نفسها
ولو كان كذلك لادى الى وجوب وجودها فيما لم يزل لانه لا شرط معقول
ينتظر وذلك يوجب قدمها وقد ثبت حدوثها **مسئلة** قال السيد المرتضى
رضي الله عنه ولابد من كونه قادرا لتعذر الفعل على من لم يكن قادرا وتيسره
على من كان كذلك **شرح ذلك** قد علمنا في الشاهد ذاتين موجودتين مشتركتين

في جميع صفاتهما من كونهما جسمين وحيين وغير ذلك ثم يختص احدهما
بصحة الفعل منها والاخرى بالتعذر فلابد من ان يكون الذات التي صح
منها الفعل اختصت بامر لاجله صح منها الفعل ليس بحاصل لمن تعذر
عليه الفعل وانما قلنا ذلك لانها لولم تختص بامر لم تكن بان يصح منها الفعل
اولى من الذات التي يتعذر عليها ولا كانت الاخرى بان يتعذر عليها
الفعل اولى من ان يصح لاشتراكهما في جميع الصفات المعقولة فاذا ثبت فثبت ز
انه لابد من امر لاجله صح منها الفعل ووجدنا اهل اللغة يسمون من كان على
هذه المفارقة قادرا وثبت ذلك الامر بمقتضى العقل اطلقنا عليه التسمية
بكونه قادرا اتباعا لاهل اللغة فان قيل ما انكرتم ان تكون الذات التي
صح منها الفعل اختصت بطبيعة او بجبر بنية دون ما تذهبون اليه لاجلها
صح الفعل قلنا الطبع الذي تدعونه غير معقول وما لا يعقل لا يجب اثباته بل ثم ز ل
لو كان معقولا لم يخل الطبع الذي ذكرتموه من ان يوجب صفة للحي لاجلها يصح
منه الفعل او لا يوجب صفة بل يختص المحل فان ارادوا الاول فذلك
وفاق في المعنى وخلاف في العبارة لانهم يكونون اشاروا الى القدرة و
سموها طبعا ولا مضايقة في العبارة وان ارادوا القسم الثاني فذلك
باطل لان ما يختص المحل لا يجوز ان يوجب حكما للجملة كما لا يجوز ان يوجب
ما يختص بزيد حكما لعمرو وبمثل ما قلناه يبطل قول من قال انه يصح الفعل

لجميع

لصحة البنية لان صحة البنية امر يرجع الى المحل لان ذلك عبارة عن بنية
مخصوصة فيها معان مخصوصة على ان جميع ما يعقل من صحة البنية موجود
في الذات التي تعذر عليها الفعل فلا يجوز ان يسند اليه صحة الفعل مسئلة
قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولابد من كون محدثها عالما لان الاحكام
ظاهر في كثير من العالم والمحكم لا يقع الا من عالم شرح ذلك قد علمنا في الشاهد
ذاتين يصح من احدهما الفعل المحكم المتقن مثل الكتابة الكثيرة ونساجة
الديباج والصياغة وبناء القصور وغير ذلك ويتعذر ذلك على الاخرى ز ل القصور
مع مشاركتها لها في جميع صفاتهما من كونهما موجودة حية قادرة ومع
هذا يتعذر عليها الفعل المحكم فلابد من ان تختص الذات التي يصح منها
الاحكام بامر ليس بحاصل للاخرى لانه لولم يكن هناك امر لاشتركتا جميعا
اما في صحة الاحكام او في التعذر وقد علمنا خلاف ذلك فاذا ثبت
انه لابد من امر ووجدنا اهل اللغة يسمون من كان على هذه المفارقة
عالما اثبتنا المفارقة عقلا واطلقنا تسميته بالعالم بموجب اللغة فاذا ثبت
ان في افعال الله تعالى ما يزيد في الاحكام والاتقان على كل فعل محكم
متقن مثل خلق السموات والارض ومثل خلق الحيوانات على اختلاف
اشكالها وطبائعها وما ركب فيهما من بدائع الحواس وخلق الجنين في
كل جنس منه ما ثبت كله وخلق الثمار في اوقاتها وايجاد كل نوع منها في جنسه

من غيران يختلف ذلك او ينخرم وجب ان يكون تعالى عالما **مسئلة**
قال السيد المرتضى رضى الله عنه ولا بد من كونه موجودا لان له تعلقا من
حيث كان قادرا عالما وهذا اقرب من التعلق الايتح الاعم الوجود
شرح ذلك قد ثبت ان القديم تعالى تعلق بالمقدور والمعلوم وان
هذا التعلق راجع الى نفسه وكل ما تعلق بغيره لنفسه فعدمه يخرجه من التعلق
والذى يدل على ذلك انا قد علمنا ان القدرة لها تعلق بالمقدور وتعلقها
راجع الى نفسها ومتى عدمت خرجت من التعلق فما شاركها فى هذا النحو
من التعلق فالعدم يخرجه منه فان قيل ولم زعمتم ان عدم القدرة يحيل
التعلق قلنا لان القدرة لو تعلقت وهى معدومة وكان فى القدم ما
لا نهاية له من القدر مما يصح وجوده فينا واختصاصه بنا لكان يجب
ان يتاتى من الواحد منا حمل الجبال ونقلها عن مواضعها بل كان يجب ان
يتاتى منه فعل ما لا نهاية له وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك وانما انحصرت
المقدورات للواحد منا لان القدر الموجودة فينا محصورة فاذا ثبت
هذا وكان القديم تعالى تعلق بالمقدور والمعلوم لنفسه على ما بيناه وجب
ان يكون موجودا والا استحال هذا التعلق **مسئلة** قال السيد المرتضى رضى
الله عنه ويجب كونه قديما لانتهاء الحوادث اليه **شرح ذلك**
لا يخلو صانع العالم اذا ثبت وجوده ان يكون محدثا او قديما فان كان

بينا

قديما فهو ما اردناه وان كان محدثا احتج الى محدث لانا قد بينا
ان كل محدث يحتاج الى محدث من حيث كان محدثا فكان يؤدى ذلك
الى اثبات ما لا نهاية له من المحدثين ومحدثى المحدثين وذلك باطل بالاتفاق
او الى الانتهاء الى صانع قديم وهو المطلوب لا لان هذا الدليل انما
يدل على اثبات قديم ينتهى الحوادث اليه فى الجملة ولا يدل على ان صانع
العالم بعينه هو القديم بل يحتج ذلك الى دليل اخر والذى يدل على ان
صانع العالم قديم انه لو لم يكن قديما كان محدثا والمحدث لا يكون الا
قادرا بقدرة والقدرة لا يصح بها فعل الجسم كما بيناه فى كتاب الذخيرة
والملخص واذا علمنا ان القديم تعالى فعل الاجسام ثبت انه قادر لنفسه
وانه قديم **مسئلة** قال السيد المرتضى رضى الله عنه ويجب كونه حيا والا
لم يصح كونه قادرا عالما فضلا عن وجوبه **شرح ذلك** قد علمنا فى الشاهد
ذاتين يصح من احدهما ان يكون قادرة عالمة والاخرى يستحيل ذلك
منها مثل الجماد وجسم الميت فلا بد من ان يكون الذات التى يصح
ذلك منها مختصة بامر ليس يحصل للذات التى يستحيل ذلك منها لانها
لو لم تختص بامر لاشتركا جميعا اما فى الاستحالة او فى الصحة وقد علمنا
خلاف ذلك فاذا ثبتنا انه لا بد من امر ووجدنا اهل اللغة يسمون
من كان على ذلك الامر حيا فاثبتنا المفارقة عقلا واطلقنا العبارة

فيها جز
ء الملاق

بموجب اللغة وليس لاحد ان يقول ان المفارقة ترجع الى بنية مخصوصة
من الرطوبة واليبوسة وغيرهما الا الى حصول صفة وذلك ان كل
معنى اشاروا اليه من صحة البنية والتاليف حاصل في جسم الميت و
مع ذلك يستحيل ان يكون قادرا عالما وايضا فان صحة كونه قادرا عالما
حكم يرجع الى الجملة فينبغي ان يكون المصحح له امرا راجعا الى الجملة والجسمية
والتاليف والبنية امر يختص المحل فلا يجوز ان يرجع اليها ما هو راجع
الى الجملة واذا ثبت انه لا بد من صفة معها يصح كونه قادرا عالما
وكان القديم سبحانه قادرا عالما وجب ان يكون حيا مسئلة قال
السيد المرتضى رضي الله عنه ويجب ان يكون مدركا اذا وجدت المدركات
لاقتضاء كونه حيا ذلك شرح ذلك لا يصح العلم بان القديم تعالى
مدرك الا بعد ان يتبين ان الواحد منا مدرك وان هذه الصفة امر زايد
على كونه قادرا عالما وحيا وموجودا وجميع صفاته المعقولة ثم يتبين ان
المقتضي لهذه الصفة كونه حيا لا وجود الادراك فاذا ثبت ذلك وعلمنا
ان القديم تعالى حي حكمنا بانه تعالى مدرك اذا وجدت المدركات و
الذي يدل على ان الواحد منا مدرك هو ما يعلمه الواحد منا ضرورة من الفرق
بين حاله اذا شاهد متحركا من الجسم واللون وبينه اذا لم يشاهده و
كذلك بين حاله اذا سمع الصوت وبين حاله اذا عدم الصوت فهذا

امرلا

امر لا يمكن دفعه ولا يجوز ان يرجع ما يجده من نفسه الى كونه حيا لان كونه حيا
قد كان حاصلا فلم يجد نفسه على هذا الامر وايضا فان هذه الصفة متجددة و
كونه حيا غير متجدد ولا يجوز ان يكون المتجدد بعينه غير المتجدد ولا يجوز ان يرجع
الى كونه قادرا او مريدا او كارها او ما اشبههما من الصفات لانها تكون
حاصلة كلها ولا يجد نفسه على ما قلناه ولا يجوز ان ترجع هذه الصفة الى
كونه عالما لانه قد يعلم ما لا يدركه مثل القديم سبحانه والقيامة وذلك غير مدرك
وايضا فانه يعلم الصوت بعد تقضيه والجسم بعد احتجابه عنه ومع هذا
لا يجد نفسه على ما كان يجده عليه فعلمنا ان هذه الصفة لا ترجع الى كونه عالما
فقد يدرك ما لا يعلم الا ترى ان النايم يدرك الصوت الشديد وقرص
البراغيث والالم الذي يحله حتى ربما كان ذلك سببا لانتباهه ومع
ذلك فليس بعالم بما يدركه في حال نومه فعلم بما ذكرناه انفصال هذه الصفة
من جميع صفاته المعقولة له وسميناه مدركا اتباعا لاهل اللغة فاما الذي
يدل على ان المقتضي لهذه الصفة كونه حيا دون معنى من المعاني انه لو كان
المقتضي لها معنى هو ادراك لجاز ان لا يحصل ذلك المعنى فلا تحصل تلك الصفة
ولا يحصل كون الواحد منا مدركا عند وجود المدركات وارتفاع الموانع المعقولة
وثبوت كون الواحد منا حيا مع صحة حواسه وارتفاع الافات المعقولة وذلك
يؤدي الى السفسطة او الشك في المشاهدات واذا ثبت بما قلناه ان

المقتضي لهذه الصفة كونه حيا وقد دللنا على ان القديم سبحانه حي فوجب كونه
مدركا اذا وجدت المدركات والا انتقض كونه مقتضيا **مسئلة**
قال السيد المرتضى رضي الله عنه وواجب كونه سميعا بصيرا لانه حي لا آفة به | لانه حي لا آفة به
يدرك المدركات اذا وجدت وهذه فايدة قولنا سميع بصير **شرح ذلك**
معنى قولنا سميع بصير المراد به انه على صفة يجب ان يدرك المسموعات والمبصرات
اذا وجدت وذلك يرجع الى كونه حيا لا آفة به يدل على ذلك انه متى
كان الواحد منا حيا والافات والموانع مرتفعة عنه يسمى سميعا بصيرا فلو كانت
هناك صفة زايدة على ما ذكرناه لجاز ان يكون حيا لا آفة به ولا يحصل تلك
الصفة فلا يكون سميعا بصيرا وقد علمنا خلاف ذلك فاما قولنا انه سامع
ومبصر فانه يرجع الى كونه مدركا للمسموعات والمبصرات وقد بينا انها
صفة زايدة على كونه حيا وهذه الصفة اعني كونه مدركا لا يحصل الا بعد
وجود المدركات وكونه سميعا بصيرا لا يقتضي ذلك فعلم بما قلناه الفرق
بينهما واذا ثبت ان القديم سبحانه حي بما دللنا عليه فيما تقدم والموانع
والافات لا تجوز عليه وجب ان يكون سميعا بصيرا ونصفه تعالى بانه فيما
لم يزل سميع بصير ولا نصفه بانه سامع ومبصر الا بعد وجود المسموعات و
المبصرات **مسئلة** قال السيد المرتضى رضي الله عنه ومن صفاته تعالى و
ان كان شاعرا عليه كونه مريدا وكارها لانه سبحانه قد امر واخبر ونهى والامر

[illegible]

ولا يكون الامر والخبر امرا ولا خبرا الا بالارادة والنهي لا يكون نهيا | [illegible]
الا بالكراهة **شرح ذلك** هذا الفصل يشتمل على قسمين احدهما ان القديم سبحانه
امر ومخبر وناه ومنكر والثاني في ان الامر والخبر لا يكونان كذلك الا بالارادة
وكذلك النهي لا يكون نهيا الا بالكراهة والذي يدل على ان القديم سبحانه
آمر ومخبر وناه اجماع الامة فانه لا خلاف بينها في ذلك وليس لاحد
ان يقول كيف تستدلون على كونه مريدا لكونه امرا ولا يصح كونه آمرا الا بعد ثبوت | ومخبرا م
كونه مريدا وذلك انا قد بينا ان الطريق الذي يعلم به كونه امرا اجماع الامة
وان لم يعلم كونه مريدا فليس احدهما املا للآخر فاذا ثبت ذلك ثبت
ما اردناه واما الذي يدل على ان الامر والخبر لا يكونان كذلك الا بالارادة
انا نجد ما هو بصيغة الامر وان لم يكن امرا مثل قوله سبحانه اعملوا ما شئتم وقوله
واستفزز من استطعت منهم بصوتك لان ذلك وان كان بصيغة الامر
فالمراد به التهديد لا غير ومثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض والمراد بذلك الاباحة لا غير
ونحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين ونحو قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله و
نحو قوله تعالى ائتيا طوعا او كرها لان جميع هذه الالفاظ وان كانت
بصيغة الامر فالمراد بها غير الامر بل اخبار عن تكوين الشيء وسرعته وعن تقريع
العرب وتحديهم فاذا كانت هذه الصيغ تستعمل في الامر وفي غير الامر فلا

يجوز ان تختص بالامر الا بالقصد والارادة والكلام في النهي واقتضائه
للكراهة يجري مجرى الامر سواء واذا ثبت بما قدمناه كون القديم سبحانه آمرا
وبما بيناه ايضا ان الامر لا يكون كذلك الا بالارادة والنهي لا يكون كذلك
الا بالكراهة ثبت انه سبحانه مريد وكاره مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه
ولا يجوز ان يستحق تعالى هاتين الصفتين لنفسه لوجوب كونه مريدا وكارها
للشيء الواحد على الوجه الواحد ولا لعلة قديمة على ما سنبطل به الصفات
القديمة ولا لعلة محدثة في غير حي لافتقار الارادة الى بنية مخصوصة مثل
القلب ولا لعلة موجودة في حي لوجوب رجوع حكمها الى ذلك الحي فلم يبق الا
ان توجد لا في محل شرح ذلك اذا ثبت بما قدمناه ان القديم تعالى مريد
وكاره فلا يخلو من ان يستحق هاتين الصفتين لنفسه او لعلة او لا لنفسه
او لا لعلة ولا يجوز ان يستحقها هاتين الصفتين لنفسه لانه تؤدي الى ان
يكون مريدا للشيء كارها له على وجه واحد في وقت واحد وذلك محال و
انما قلنا ذلك لانه لا شيء يصح ان يكون مرادا الا ويجب ان يكون سبحانه
مريدا له اذا كان مريدا لنفسه وكذلك لا شيء يصح ان يكون مكروها الا
ويجب ان يكون سبحانه كارها له اذا كان كارها لنفسه ولا مراد الا ويصح
ان يكون مكروها ولا مكروه الا ويصح ان يكون مرادا وفي ذلك وجوب
ما قدمناه من كونه مريدا للشيء كارها له على وجه واحد في زمان واحد

ويعلم

ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وبمثل ما قلناه يبطل ان يستحق سبحانه هاتين
الصفتين لا لنفسه ولا لعلة لانه لا اختصاص له حينئذ بمراد ولا مكروه
وكان يؤدي ذلك الى كونه تعالى مريدا للاشياء كارها لها وقد علمنا خلافه   ثبت جد
وان كان مريدا وكارها بمعنى فلا يخلو ذلك المعنى من ان يكون محدثا او قديما
فان كان قديما فلا يجوز ذلك لانه كان يؤدي الى ان يكون مثل القديم تعالى لمشاركته
له في القدم وذلك باطل وسنشبع الكلام في ذلك اذا انتهينا الى
نفي قديم ثان معه ان شاء الله وان كان ذلك المعنى محدثا فلا يخلو امن
ان يكون موجودا في جماد او في حي غير القديم سبحانه او يكون موجودا لا
في محل لا يجوز ان يكون موجودا في حي آخر لانه كان يجب ان يكون حكم ذلك
المعنى راجعا الى ذلك الحي ويستحيل صفة اي به الحكم للقديم سبحانه ولا يجوز
ان يكون موجودا في جماد لانه لو كان كذلك لجاز ان يبنى الجماد بنية الحي
وكان يؤدي الى ما بيناه من الفساد فلم يبق بعد ذلك الا ان يكون ذلك   ذلك و
المعنى موجودا لا في محل ليصح كونه تعالى مريدا كارها مسئلة قال السيد المرتضى
رضي الله عنه ولا يجوز ان يكون له صفة في نفسه زايدة على ما ذكرناه لانه لا حكم
لها معقول واثبات ما لا حكم له معقول من الصفات يفضي الى الجهالات شرح   الى م
ذلك ذهب ضرار بن عمرو والقصبي الى ان للقديم سبحانه صفة زايدة
على الصفات التي ذكرناها وسماها ماهيته وحكى ذلك عن ابي حنيفة ايضا

والصحيح انه لا صفة له زايدة على الصفات التي ذكرناها والذي يدل على ذلك
ان الطريق الى اثباته تعالى افعاله لا غير على ما مضى القول فيه فينبغي ان يكون
طريق اثبات صفاته ايضا الفعل اما بنفسه او بواسطة ولا صفة للفعل
تقتضي ان له مائية فيجب نفيها عنه تعالى وانما قلنا ذلك لان مجرد
الفعل يدل على كونه قادرا واحكامه يدل على كونه عالما ووقوعه على وجه
دون وجه يدل على كونه مريدا او كارها وثبوت هذه الصفات يدل على
كونه حيا وموجودا وكونه حيا تقتضي كونه مدركا اذا وجدت المدركات
فلم يبق للفعل صفة او حكم يدل على المائية التي ادعوها فيجب نفيها
لانا ان لم نقل ذلك ادى الى الجهالات والتكلف فلا يجوز اثبات صفة
للموصوف ما لم يكن لها حكم لانا لو اثبتناها بلا حكم لم ينفصل ثبوتها من نفيها
وذلك لا يجوز ولا حكم للمائية التي ادعوها لان جميع الاحكام المعقولة
يمكن اسنادها الى الصفات التي ذكرناها وما عدا ذلك يجب نفيها
ومتى لم نقل ذلك لزم ان يكون له مائيات كثيرة وان لم يكن لها احكام
ولزم ايضا ان يكون للجوهر والسواد وساير الاجناس صفات زايدة
على الصفات المعقولة وان لم يكن لها احكام وذلك يؤدي الى الجهالات
فاما شبهة ضرار في ذلك فهي انه قال اجمع المسلمون على ان الله تعالى
اعلم بنفسه من كل احد قال فالصفات التي علمنا ما لا يجوز ان يكون

اعلم

اعلم بها منا فينبغي ان يكون ذلك مصروفا الى المائية التي ادعاها
فالجواب في ذلك انه يلزم على ذلك ان يكون لساير الاشيا مائية لا يعلمها
غيره لانهم يقولون الله تعالى اعلم بالاشياء منا ويلزم ايضا ان يكون
له مائية لا يعلمها الا الانبياء لانهم يقولون الانبياء اعلم بالله منا
وكل ذلك باطل بالاتفاق ومعنى قولهم الله اعلم بنفسه منا انه يعلم من
تفاصيل معلوماته ومقدوراته ما لا يعلمه غيره لان معلوماته ومقدوراته
لا نهاية لها ويستحيل ان يعلمها غيره فهذه جملة كافية في هذا الباب

مسئلة

قال سيدنا المرتضى رضي الله عنه ويجب ان يكون سبحانه فيما لم يزل قادرا
لانه لو تجدد له ذلك لم يكن قادرا الا بقدرة محدثة ولا يمكن اسناد
احداثها الا اليه فيؤدي الى تعلق كونه قادرا بكونه محدثا وكونه محدثا
بكونه قادرا او ثبوت كونه قادرا فيما لم يزل يقتضي ان يكون فيما لم يزل
موجودا حيا **شرح ذلك** لا يخلو كونه سبحانه قادرا من ان يكون حاصلا
فيما لم يزل او يكون متجددا فان كان الاول ثبت ما اردناه وان كان
متجددا لم يكن كذلك الا لتجدد معنى وانما قلنا ذلك لانه لا شرط معقول
يقف كونه قادرا عليه كما نقول في كونه مدركا فانه يقف على وجود
المدرك لان الشرط في كونه قادرا اعدام المقدور وهو حاصل فيما لم يزل
فيجب كونه قادرا فيما لم يزل ولا يجوز ان يكون قادرا لمعنى لانه لا يخلو

المدركات

ذلك المعنى من ان يكون محدثا او قديما فان كان قديما وجب
من ذلك ايضا ان يكون قادرا فيما لم يزل لان المعنى الموجب له حاصل
فيما لم يزل على انا سنبين فيما بعد انه لا يجوز وجود معنى قديم معه تعالى
وان كان ذلك المعنى محدثا فلا بد له من محدث لانا قد بينا حاجة كل
محدث الى محدث وذلك المحدث لا بد من ان يكون قادرا ليصح منه
ايجاد الفعل ولا يجوز ان يكون الفاعل غيره تعالى لانه لا بد ان يكون
ذلك المعنى موجودا لا في محل لانه لو كان في محل لا يختص به تعالى بل
يختص بالمحل او بما ذلك المحل بعضه على ما بيناه في باب الارادة ولا يصح
ان يفعل فعلا لا في محل غيره تعالى وفي ذلك وجوب كونه قادرا اولا حتى
يصح منه ايجاد الفعل وعلى هذا الفرض لا يكون قادرا الا بعد وجود
ذلك المعنى وفي ذلك تعلق كونه قادرا بكونه فاعلا وكونه فاعلا بكونه
قادرا وذلك لا يصح فاذا ثبت بطلان هذه الاقسام ثبت وجوب
كونه قادرا فيما لم يزل واذا ثبت كونه قادرا فيما لم يزل وجب كونه
موجودا حيا فيما لم يزل لانا قد بينا انه لا يكون قادرا الا وهو حي
موجود مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه ويجب ان يكون عالما
فيما لم يزل لان تجدد كونه عالما يقتضي ان يكون لحدوث علم ولا
يقع العلم الا ممن هو عالم شرح ذلك كون القديم عالما لا يخلوا

من ان

من ان يكون حاصلا فيما لم يزل او تجدد بعد ان لم يكن حاصلا فان كان
الاول ثبت ما اردناه وان كان الثاني وجب ان يكون لمعنى لانه
لا شرط معقول يقف تجدد هذه الصفة عليه كما قلناه في كونه تعالى
مدركا لانها وقفت على وجود المدرك وانما قلنا ذلك لان المعدوم المدرك
يصح تعلق كون العالم عالما به وان امتنع ذلك في المدرك الا ترى
ان الواحد منا يعلم ما كان امس ويعلم الصوت بعد تقضيه ويعلم الجسم
بعد احتجابه منه ويعلم القيامة وما وعد الله فيها من الجنة والنار وان
كان كل ذلك معدوما فعلم ان المعدوم يصح تعلق العلم به ولا يجوز ان يستحق
كونه عالما لمعنى لان ذلك المعنى لا يخلوا من ان يكون قديما او محدثا
فلو كان قديما لوجب ان يكون عالما فيما لم يزل وثبت بذلك ما اردناه
على انا سنفسد وجود قديم معه تعالى فيما لم يزل ولا يجوز ان يستحق
هذه الصفة لمعنى محدث لان ذلك المعنى كان يجب ان يكون موجودا
لا في محل لانه لو وجد في المحل لوجب ان يكون حكمه راجعا الى ذلك
المحل او ما ذلك المحل بعضه او كان يجوز ذلك فيه على ما بيناه في
باب الارادة ولو كان ذلك المعنى موجودا لا في محل لوجب ان يكون
من فعله سبحانه لا غير لان غيره من القادرين لا يصح منه ان يفعل فعلا الا
في محل ولو كان هو الفاعل لذلك المعنى لوجب ان يتقدم كونه عالما

لان العلم لا يقع الا ممن هو عالم بمعلومه او ببعض شرائطه لان جميع الوجوه
التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علما لا بد من تقدم كونه عالما على ما بين
في غير موضع وعلى هذا الفرض لا يكون عالما الا بعد وجود العلم وفي ذلك
تعلق كونه عالما بوجود العلم وتعلق وجود العلم بتقدم كونه عالما وذلك
محال مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه ووجوب هذه الصفات
له يدل على انها نفسية وادعاء وجوبها لمعان قديمة يبطل صفات النفس
ولان الاشتراك في القدم يوجب التماثل والمشاركة في ساير صفات
النفس شرح ذلك قد دللنا على ان هذه الصفات واجبة لم تزل
فيما لم يزل فاذا ثبت ذلك وجب ان تكون مسندة الى النفس ولا
تكون مسندة الى معنى قديم على ما يقولون وانما قلنا ذلك لانه لا بد من
ان يكون لنا طريق نفرق به بين صفات النفس وصفات المعنى فلا يخلو
ذلك من ان يكون مجرد الصفة او كيفية استحقاقها ولا يجوز ان يكون
مجرد الصفة لان ذلك حاصل في صفات النفس وصفات المعنى فلا يقع
اذا الفرق بينهما وكيفية الاستحقاق على وجهين احدهما الوجوب والاخر
الجواز وقد ثبت ان جواز الصفة طريق الى كونها معنوية بالاتفاق وبما
دللنا عليه في باب اثبات المعاني فوجب ان يكون الوجوب طريقا الى
اثبات صفات النفس ومتى لم نراع ما قلناه ادى الى انسداد طريق

الفرق

الفرق بين صفات المعنى وصفات النفس وذلك باطل بالاتفاق
ومما يدل ايضا على ان هذه الصفات نفسية انها لو كانت لمعان قديمة
لوجب فيها ان تشارك القديم في جميع صفاته الى امثاله لم ولكان يجب
ان يكون هو تعالى على صفات هذه المعاني فيجب من ذلك ان يكون
العالم القادر الحي بصفة العلم والقدرة والحياة ويجب ان يكون العلم
والقدرة والحياة بصفة العالم القادر الحي وذلك محال وانما قلنا
ذلك لان هذه المعاني اذا كانت قديمة فقد شاركت القديم تعالى
في اخص صفاته النفسية لانه لا صفة له تعالى اخص من كونه قديما
لانه بها يخالف ساير الموجودات والمعدومات لان جميع صفاته
الاخر لشاركه فيها غيره مثل كونه قادرا عالما حيا مريدا كارها فلا يجوز
ان يخالف ما يخالف لواحدة منها واذا كان كونه قديما اخص صفاته
وجب ان يكون ما شاركه فيها مثلا له لان المشتركين في صفة من صفات
النفس وجب ان يكونا مثلين مشتركين في ساير صفات النفس الا
ترى ان السوادين والجوهرين لما اشتركا في كونهما سوادين وجوهرين
وجب ان يكون كل واحد من السوادين مثلا لصاحبه ومساويا له
وكذلك القول في الجوهرين واذا بطل ان يكون استحقاقه لهذه الصفات
لمعان قديمة وجب ان يكون استحقاقه لها للنفس على ما بيناه مسئلة

قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز خروجه سبحانه عن هذه الصفات
لاستنادها الى النفس شرح ذلك اذا ثبت بما دللنا عليه من
ان هذه الصفات نفسية وجب ان يستحيل خروجه عنها لان صفات
النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها وانما قلنا ذلك لان صفة النفس
هي التي يماثل بها الموصوف ما يماثله ويخالف بها ما خالفه ولا يجوز
ان يخرج الموصوف من ان يكون مماثلا لغيره او مخالفا له لان ذلك
يؤدي الى خروجه عن كونه معلوما وذلك محال وايضا فقد ثبت ان الجوهر
يستحق كونه جوهرا للنفس والسواد يستحق كونه سوادا للنفس ويستحيل
خروجهما عن هاتين الصفتين لكونهما نفسيتين فيجب ان يكون
ذلك شايعا في ساير صفات النفس وفي مثل ذلك استحالة خروجه تعالى
عن هذه الصفات اذا ثبت انها للنفس مسئلة قال السيد المرتضى
رضي الله عنه ويجب كونه غنيا غير محتاج لان الحاجة تقتضي ان
يكون ممن ينتفع ويستضر ويؤدي ذلك الى كونه جسما شرح ذلك
الذي يدل على انه سبحانه غني غير محتاج ان الحاجة لا تجوز الا على من يجوز
عليه المنافع والسرور او ما ادى اليهما والمضار والغموم او ما ادى
اليهما او الى واحد منهما والمنافع والمضار والسرور والغموم لا تجوز
الا على من يجوز عليه الشهوة والنفار فمن لا يجوز عليه الشهوة

والنفار

والنفار لا يجوز عليه المنافع والمضار ومن لا يجوز عليه المنافع و
المضار لا يجوز عليه الحاجة ومن لا يجوز عليه الحاجة كان غنيا والقديم
سبحانه لا يجوز عليه الشهوة والنفار فوجب ان يكون غنيا على
الترتيب الذي رتبناه فان قيل دلوا على انه سبحانه لا يجوز عليه الشهوة
والنفار حتى يتم لكم ما فرعتم عليه قلنا الشهوة والنفار لا يجوزان
الا على الاجسام لان من حق المشتهي اذا ادرك ما يشتهيه ان يصلح
عليه جسمه واذا ادرك ما ينفر عنه فسد عليه جسمه والقديم سبحانه ليس
بجسم على ما سنبينه في الفصل الذي يلي هذا الفصل ان شاء الله فيجب
ان لا يجوز عليه الشهوة والنفار وايضا فلو جازت عليه الشهوة
لم يخل من ان يكون مشتهيا لنفسه او لشهوة ولا يجوز ان يكون مشتهيا
لنفسه لانه لو كان كذلك لوجب ان يفعل من المشتهيات ما لا نهاية
لها ويفعلها قبل ان فعلها وكل ذلك فاسد ولو كان مشتهيا لمعنى
لم يخل من ان يكون ذلك المعنى محدثا او قديما وكونه قديما يبطل بما ابطلنا
به وجود قديم ثان معه فيما مضى ولو كان محدثا لم يخل من ان يوجد في
محل او لا في محل فلو كان في محل لوجب ان يكون حكمه راجعا الى ذلك
المحل او ما ذلك المحل بعضه او كان يجوز ذلك فيه ولو كان موجودا
لا في محل لكان يجب ان يفعل من الشهوة والمشتهى ما لا نهاية له

ومحال في مثلين ان يكون احدهما قديما والاخر محدثا هذا اذا قالوا
انه سبحانه جسم على الحقيقة مثل الاجسام الموجودة في الشاهد فاما من قال
انه تعالى جسم لا كالاجسام فانما اخطأ في العبارة ايضا لانه اطلق
الجسم على ما لا يطلق عليه اهل اللغة لانهم لا يسمون الجسم جسما الا اذا كان
له طول وعرض وعمق فمن وضع هذه العبارة على ما ليس له هذه الصفة
كان مخطيا في اللغة وخلافه لا يعتد به ولا يجوز ان يكون تعالى بصفة
شيء من الاعراض لانه لا شيء منها الا وقد ثبت حدوثه فلو كان بصفة
شيء منها لوجب ان يكون محدثا وقد بينا قدمه وايضا فلو كان
بصفة شيء منها وكانت هذه الاعراض لا توجد الا في محل ادى ذلك
الى قدم المحال وذلك فاسد ومما يدل ايضا على انه لا يجوز ان يكون جسما
على الحقيقة انه لو كان كذلك لاستحال منه فعل الاجسام بدلالة تعذرها
علينا ولا وجه لذلك الا كوننا اجساما وانما قلنا ذلك لان الجسم
لا يكون الا قادرا بالقدرة لانه لو كان قادرا لنفسه لوجب ان يكون
الاجسام كلها قادرة لنفسها لتماثلها وقد علمنا خلاف ذلك
والقدرة لا يصح بها فعل الجسم لان الاختراع لا يصح بها بدلالة انه لا يمكننا
ان نمنع الضعيف من تصرفه من غير ان نماسه او نماس ما ماسه و
المباشر والمتولد يؤدي الى اجتماع جوهرين في حيز واحد على ما نخرج

لانه سبحانه قادر على ذلك وكان يكون في حكم الملجأ الى ذلك وذلك
ايضا فاسد ويبطل ان يكون نافرا النفسه لانه لو كان كذلك لوجب
ان يكون نافرا عن كل ما يصح ان يكون نافرا عنه وذلك يؤدي الى ان لا
يفعل شيئا من الموجودات وقد علمنا خلاف ذلك والنفار القديم يبطل
بما ابطلنا به الشهوة القديمة والنفار المحدث يبطل بانه لو كان قادرا
عليه لوجب ان يكون قادرا على ضده من الشهوة فلو فرضنا انه قادر
على ضده ادى الى ما افسدناه فبان ببطلان هذه الاقسام انه سبحانه
لا يجوز ان يكون مشتهيا ولا نافرا وفي ثبوت ذلك وجوب كونه
تعالى غنيا على ما بيناه مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز
كونه سبحانه بصفة الجواهر والاجسام والاعراض لقدمه وحدوث
هذه اجمع ولانه فاعل الاجسام والجسم يتعذر عليه فعل الجسم شرح
ذلك لا يجوز ان يكون سبحانه جسما لانه لو كان كذلك لادى الى
احد امرين اما كونه محدثا لانا قد دللنا على حدوث الاجسام وما دل
على حدوث بعضها دال على حدوث جميعها وذلك يبطل قدمه تعالى
الذي دللنا على وجوبه له او يؤدي الى قدم الاجسام وقد دللنا على
حدوثها وكل ما ادى الى هذين الامرين او الى احدهما وجب ان
يحكم بفساده وانما قلنا ذلك لانه قد ثبت تماثل الاجسام والجواهر

والجواهر

في غير موضع واذا ثبت ان القديم سبحانه فاعل الاجسام ثبت انه لا يجوز
ان يكون جسما مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز عليه سبحانه
الرؤية بالابصار لانه كان يجب مع ارتفاع الموانع وصحة ابصارنا
ان نراه ويمثل ذلك نعلم انه سبحانه لا يدرك بشيء من الحواس بسائر الحواس شرح
ذلك لو كان القديم سبحانه مرئيا وهو على الصفة التي لو رآى لكان
عليها لكنا نراه لان الرؤية انما تتعلق باخص صفات الذات
وهذه الصفة حاصلة له سبحانه والواحد منا انما يرى لكونه حيا وصحة
حواسه وارتفاع الآفات منها وارتفاع الموانع من الحجب والبعد
المفرط والقرب المفرط وان يكون المرئي بحيث لا ساتر بينه و
بين حواسنا ولا مكان يمكن ان يكون فيه ساتر وهذه الامور كلها حاصلة
فينا لان كون الحي حيا حاصل لا محالة وحاستنا صحيحة نرى بها المرئيات
والحجب والبعد والقرب انما يكون شرطا في رؤية الاجسام او ما يحل
الاجسام من الالوان واذا كانت هذه الصفات حاصلة فينا وفيه
تعالى فلو كان مرئيا لوجب ان نراه فاذا لم نره مع ما ذكرناه دل
على انه ليس بمرئي في نفسه وبهذه الطريقة نعلم الفرق بين ما يستحيل
الادراك عليه من المعدومات والاعتقادات والقدر وبين
ما يصح ذلك فيه من الاجسام والالوان وليس لهم ان يقولوا انما نرى المرئيات

اذا فعل

اذا فعل فينا الادراك لها ومتى لم يفعل لا نراه والقديم تعالى لا يفعل
فينا الادراك له فلاجل ذلك لا نراه وذلك ان الصحيح ان الادراك
ليس بمعنى وقد بينا فيما مضى ان المقتضي لكون المدرك مدركا كونه حيا ولو
جوزنا كون الادراك معنى لشككنا ذلك في جواز ادراك المعدومات
وفي كون افيلة وبوقات ودباب بحضرتنا وان لم ندركها وتجويز ذلك
يؤدي الى السفسطة وبهذه الطريقة بعينها وبالترتيب الذي
رتبناه نعلم انه سبحانه لا يدرك بشيء من الحواس وهذه جملة كافية
في هذا الموضع وشرحها يطول وهو موجود في الكتب وقد استوفيناه
في الكتاب الملخص والذخيرة فمن اراده وقف عليه من هناك مسئلة
قال السيد المرتضى رضي الله عنه ويجب ان يكون واحدا لا ثاني له في القدم لان
اثبات ثان يؤدي الى اثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات
الواحدة ويؤدي ذلك ايضا الى تعذر الفعل على القادر من غير جهة
منع معقول واذا بطل قديم ثان بطل قول الثنوية والنصارى
والمجوس شرح ذلك لو كان مع القديم سبحانه قديم آخر لوجب ان
يكون مثلا له ومشاركا له في جميع صفاته على ما تبينه في باب الصفات
ولكان يجب بذلك اتفاقهما في كونهما قادرين لانفسهما ويجب
من ذلك ان يكون مقدورهما واحدا لانه انما كان في ذلك مقدورا

لاحدهما لانه قادر لنفسه فاذا شاركه غيره في كونه قادرا لنفسه
وجب ان يكون مشاركا له في كونه قادرا على ذلك المقدور بعينه
وهذا يؤدي الى ان لا يكون للذات الاخرى حكم معقول تتميز به من غيرها
لانه لا صفة له ولا حكم معقول يمكن ان يشار اليه الا وهو حاصل
للذات الاخرى في امكان اسناده اليه من غير اثبات ذات اخرى — وامكن اسناده اليه فلـ
وفي ذلك ما ذكرناه من انه لا تتميز الذات الواحدة من الذاتين
بحكم معقول وما ادى الى ذلك وجب ان يحكم ببطلانه وايضا
فلو كان معه سبحانه قديم اخر لوجب ان يكون مشاركا له في جميع صفاته
على ما قررناه وان كل واحد منهما يقدر على مثل ما يقدر عليه الاخر
من الاجناس ومما لا نهاية له فلو فرضنا ان يدعو احدهما الداعي
الى ان يحرك جسما والاخر الى ان يسكنه لم يخل من ان يقع مرادهما
او لا يقع مرادهما او يقع مراد احدهما دون الاخر فلا يجوز ان
يقع مرادهما لانه يؤدي الى كون الجسم ساكنا متحركا في زمان واحد
وذلك محال وان لم يقع مرادهما ولم يقع مراد احدهما مع ثبوت
كونهما قادرين لانفسهما على ما لا نهاية له ادى ذلك الى تعذر الفعل
عليهما من غير وجه معقول وما ادى الى ذلك وجب الحكم بفساده
واذا فسد قديم ثان بطل قول الثنوية والنصارى والمجوس — واذا فسد الفعل بقديم ثان فلـ

ودكل من اثبت معه قديما اخر وهذه الجملة كافية في هذا الموضع

باب ما يجب اعتقاده في ابواب العدل وما يتصل بذلك مسئلة

قال السيد المرتضى رضي الله عنه يجب ان يكون سبحانه قادرا على القبيح
لانه قادر لنفسه واكد حالا منا في كوننا قادرين شرح ذلك
الكلام في العدل كلام في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن فعل القبيح و
الاخلال بالواجب واذا كان كذلك فلا بد ان نبين اولا انه
تعالى قادر على القبيح لانه لو لم يكن قادرا عليه على ما يذهب اليه ابرهيم
النظام واصحابه لم يكن لتنزيهنا له سبحانه عن فعل القبيح معنى لان
ذلك مستحيل منه على ما يذهبون اليه وما هذه صورته لا مدحة في تنزيهه
عنه كما لا مدحة في انه لا يفعل الجمع بين الضدين لما كان مستحيلا
وجودهما على جهة الجمع والذي يدل على انه قادر على القبيح انا قد بينا
فيما مضى انه سبحانه قادر لنفسه واذا كان قادرا لنفسه وجب ان
يكون قادرا على جميع الاجناس ومن كل جنس على ما لا نهاية له من
ساير الوجوه التي تقع الاجناس عليها لفقد الاختصاص واذا ثبت
ذلك فالقبيح لا يخلو من ان يكون جنسا مفردا او جنسا واقعا على
وجه وعلى الوجهين معا يجب ان يكون قادرا عليه على ما بيناه وايضا
فقد ثبت انه اكد حالا منا في كوننا قادرين لانه يصح ان يفعل في الوقت

الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد اكثر من جزء واحد والواحد
منا لا يقدر الا على فعل جزء واحد بقدرة واحدة على الشرائط التي ذكرناها
واذا ثبت انه تعالى اكد حالا منا في كونه قادرا والواحد منا قادر على
فعل القبيح وجب ان يكون سبحانه قادرا عليه والا انتقض كونه اكد حالا
منا **مسئلة** قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز ان يفعل سبحانه القبيح
لعلمه بقبحه وبانه سبحانه غني عنه ولا يجري القبيح فيما ذكرناه مجرى الحسن
لان الحسن قد يفعل لحسنه لا للحاجة اليه **شرح ذلك** قد ثبت انه
سبحانه قادر على فعل القبيح على ما بيناه والذي يدل على انه سبحانه لا يفعله
علمه بقبح القبيح وبانه غني عنه والعالم بقبح الشيء وبانه غني عنه لا يجوز
ان يفعله والذي يدل على ذلك ان الواحد منا اذا علم انه متى صدق وصل به
الى غرضه واذا كذب وصل الى ذلك الغرض بعينه من غير زيادة عليه
ولا نقصان فلا يجوز ان يختار الكذب على الصدق والعلم بذلك ضروري
ولا وجه لذلك الا علمه بقبح الكذب وبانه غني عنه بالصدق واذا
ثبت ذلك فكل عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يجوز ان يفعله وفي
ذلك ثبوت ما قدمناه من انه سبحانه لا يفعل القبيح **مسئلة** كذا في الاصل
قد علمنا ان القبيح لا يفعله الا من هو جاهل بقبحه وليس كذلك الحسن
لان الحسن قد يفعل لحسنه لا لغرض والذي يدل على ذلك انه قد ثبت

ان القديم سبحانه قد خلق العالم ولا وجه لفعله الا علمه بحسنه لان المنافع
والمضار لا تجوز عليه سبحانه على ما بيناه في باب نفي الحاجة عنه وايضا
فان الواحد منا يرشد الضال مع انه لا يعرفه فيطمع في مكافاته ويحث
لا احد فيفعله ليمدح عليه ويقع ذلك ممن لا يعتقد ان له في ذلك
ثوابا فيفعل لاجله ولا وجه لفعله الا رشاد الا علمه بحسنه فيعلم بذلك
ان الحسن يفعل لحسنه ويفارق في ذلك القبيح الذي لا يفعل الا لامر زايد
مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز ان يريد تعالى القبيح
لانه ان اراده بارادة محدثة فهي قبيحة وهو تعالى لا يفعل شيئا من القبيح
وان اراده لنفسه فيجب ان يكون على صفة نقص وصفات النقص عنه
كلها منفية **شرح ذلك** لا يجوز من الله سبحانه ان يريد القبيح مثل
الكذب والظلم والعبث وما يجري مجرى ذلك لانه لو اراده لم يخل من
ان يكون مريدا له لنفسه او لمعنى قديم او لمعنى محدث ولا يجوز ان يريده لنفسه
لانا قد بينا فيما تقدم انه ليس بمريد لنفسه لان في ذلك من كونه مريدا
كارها للشيء الواحد على الوجه الواحد وذلك شايع في القبيح والحسن فان
انه لا يجوز ان يريدهما لنفسه وايضا فلو اراد القبيح لنفسه لوجب ان
يكون على صفة نقص لان من المعلوم ضرورة ان من اراد القبائح من
الكذب والظلم والعبث وما يجري مجرى ذلك من القبائح كان منقوصا

النقص محال
القديم تعالى محال

عند العقلاء ولا يجوز من القديم سبحانه ان يكون على صفة نقص فيجب
نفي كونه مريدا للقبيح لنفسه ويمكن ان نعتمد هذه الطريقة في نفي كونه
مريدا للقبيح بارادة قديمة او محدثة لان صفات النقص منفية
عنه تعالى سواء كانت للنفس او لمعنى على انا قد بينا بطلان
وجود قديم اخر معه سبحانه في باب نفي الصفات وذلك يبطل كونه سبحانه
مريدا بارادة قديمة ولو كان مريدا بارادة محدثة لكان فاعلا للقبيح
وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبانه غني عنه وانما قلنا
ذلك لان ارادة القبيح قبيحة لانه لا فرق عند العقلاء بين يفعل
القبيح وبين من يريد القبيح في انهما يستحقان الذم فلولا ان ارادة
القبيح جارية مجرى القبيح في باب القبح لم يستحق فاعلها الذم واذا ثبت
بطلان هذه الاقسام كلها ثبت انه سبحانه لا يجوز ان يريد القبيح
على كل حال **مسئلة** قال السيد المرتضى رضي الله عنه وهو سبحانه
متكلم وبالسمع يعلم ذلك وكلامه فعله لان هذه الاضافة تقتضي
الفعلية كالقرب وساير الافعال **شرح ذلك** ليس في
الفعل ما يدل على انه سبحانه متكلم لانا قد بينا ان طريق اثبات
صفاته الفعل اما بنفسه او بواسطة وليس للفعل صفة او حكم
يدل على انه متكلم فيجب ان لا يثبت ذلك من طريق العقل ويكون

الطريق

الطريق الى اثباته متكلما السمع وقد اجمع المسلمون على ان الله سبحانه
متكلم فثبت ذلك بالاجماع واذا ثبت كونه متكلما بما قدمناه
فكلامه فعله وانما قلنا ذلك لان الاضافة تجري مجرى ساير الاضافات
التي تقتضي الفعلية نحو كونه فاعلا ومحسنا ومجملا والذي يدل على
ذلك انه لا يعرف المتكلم متكلما الا من عرف وقوع الكلام الذي
هو هذه الحروف والاصوات منه بحسب دواعيه واحواله
ولا يعرف وقوع هذا الذي اشرنا اليه من الكلام واقعا بحسب دواعيه
واحواله الا من عرفه متكلما فعلم بذلك ان حقيقة المتكلم من فعل الكلام
كما ذكرنا في محسن ومجمل وقد ورد السمع ايضا مؤكدا لذلك قال الله سبحانه
ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون فسماه محدثا
لان الذكر في الاية المراد به القران بدلالة قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وقال سبحانه انا جعلناه قرانا عربيا والمجعول
لا يكون الا محدثا وقال سبحانه شهر رمضان الذي انزل فيه القران
والانزال لا يجوز الا على المحدث فاما تسميته بانه مخلوق فلا يجوز لانه
يوهم بانه مكذوب ومضاف الى غير قائله كما يقولون هذه قصيدة
مخلوقة اذا اضيفت الى غير قائلها ومنه قوله تعالى ان هذا الا اختلاق
يعني الكذب ومنه قوله تعالى وتخلقون افكا يعني تكذبون كذبا فهذا الفرق

من الايهام امتنعنا من تسميته بانه مخلوق واجرينا عليه اسم الحدوث
لانه لا ايهام فيه وهذه جملة كافية مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه والافعال
الظاهرة في العباد التي بعثنا لقصودهم واحوالهم المحدثون لها دونه
سبحانه لوجوب وقوعها بحسب دواعيهم واحوالهم ولان احكامها راجعة
اليهم من مدح وذم وهذان الوجهان يعمّان ايضا في الافعال المتولدة
شرح ذلك الذي يدل على ان هذه الافعال التي تظهر منا مثل القيام
والقعود افعالنا وجوب وقوعها بحسب دواعينا واحوالنا فلولا
انها افعالنا لما وجب ذلك الا ترى ان افعال غيرنا لا يجب وقوعها بحسب
دواعينا واحوالنا لما لم تكن افعالنا وكذلك الواننا وخلقنا وهياتنا
لا يجب حصولها بحسب دواعينا واحوالنا لما لم تكن افعالنا فيجب
ان يكون ما يجب حصوله بحسب دواعينا واحوالنا افعالنا وقد اجبنا
عما سئل عن هذا الدليل من وقوع فعل العبد بحسب ارادة المولى ووقوع فعل
الرعية بحسب ارادة الملك فيما مضى بان قلنا جميع ذلك لا يجب حصوله
لان الرعية يجوز ان تعصي الملك وكذلك العبد يجوز ان يعصي مولاه
فيما يقع منه ولا يقع منه ما اراده غيره منه وليس كذلك افعالنا لان
من دعاه الداعي الى الحركة والسكون فهو قادر عليه غير ممنوع منه و
ولا يعتقد ان عليه في فعله ضررا عاجلا ولا آجلا بل له فيه منفعة عاجلة فلا بد

من ان

والسكون والحركة

علي نظ

ان يعصي فيما يريد مولاه نظ

من ان يفعله ولا يجوز ان لا يفعل مع كمال عقله فيعلم بذلك ان ما هذه صورته
فعل له وقد اجبنا ايضا عن فعل الساهي والنائم وانه لم يقع بحسب ارادتهما
فانه يقع بحسب قدرهما وآلاتهما وغير ذلك من احوالهما الا ترى ان
الضعيف اذا نام لا يقع منه فعل القوي وكذلك من كانت الاكثر كلامه
فيها اللثغة والتمتمة لا يقع في حال نومه منه من الكلام الا مثل ما كان
يقع في حال يقظته فعلم بوجوب هذه المطابقة ان فعل الساهي والنائم فعل
لهما وايضا فانه يحسن ذم الواحد منا ومدحه وامره ونهيه على ما
يظهر منه من الافعال القبيحة والحسنة مثل الكذب والظلم والعبث و
شكر المنعم والانصاف ورد الوديعة ولا يحسن مدحه ولا ذمه على هذه
الافعال اذا كانت صادرة من غيره فلولا انها افعالنا لما حسن ذلك
كما لا يحسن اذا كانت صادرة من الغير وليس لاحد ان يقول ان العلم بحسن
المدح والذم فرع على العلم بان الفعل فعل له فكيف تجعلونه دليلا على
ان ما يمدح عليه ويذم فعل له وذلك انا اذا علمنا حصول هذه الافعال
بحسب دواعيه واحواله علمنا حسن مدحه وذمه عليها ويكون ذلك علما
بالفعلية على طريق الجملة وذلك كاف في حسن المدح والذم ثم يستدل
بحسن المدح والذم على انه فعل له على طريق التفصيل وليس بينهما تناف
ولا احدهما اصلا لصاحبه مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه وقدرنا

وان م

كان له لثغة او تمتمة نظ

بوجود نظ

لا تتعلق الا بحدوث الافعال لاتباع هذا التعلق صحة الحدوث نفیاً و
اثباتاً شرح ذلک الذی یدل علی ان القدرة لا تتعلق بالمقدور الا
علی وجه الحدوث انا وجدنا المقدور متی صح حدوثه صح تعلق القدرة
به ومتی لم یصح ذلک فیه بان یکون موجوداً لم یصح تعلق القدرة به فعلمنا
بذلک انها انما تعلقت به علی وجه الحدوث ولا یلزم علی ذلک
ان یقال ان ما یصح ان یکون عرضاً صح تعلق القدرة به وما لا یصح ان
یکون عرضاً لا یصح تعلق القدرة به فینبغی ان یکون جهة التعلق کون
المقدور عرضاً وذلک انه لیس للعرض بکونه عرضاً صفة فسقط
الالزام ولیس کذلک کونه محدثاً لان له بکونه محدثاً صفة معقولة
وایضاً فان القدیم تعالی یقدر علی ایجاد الجواهر مع استحالة کونها عرضاً
فبطل بذلک ان یکون المصحح لتعلق القدرة کون المقدور عرضاً واما
الصفات التی تتبع حال الحدوث من حسن وقبح فانها متعلقة بصفات
الفاعل غیر کونه قادراً فلا یلزم علی ذلک ایضاً واما الکسب الذی
تدعیه المجبرة فلیس بمعقول وما لیس بمعقول لا یجوز ان یقال ان القدرة
متعلقة به فبطل هذا القسم ایضاً مسئلة قال السید المرتضی رضی
الله عنه وهی متعلقة بالضدین لتمکن کل قادر غیر ممنوع من التنقل
فی الجهات شرح ذلک الذی یدل علی ان القدرة متعلقة بالضدین

ان الواحد

ان الواحد منا متی کان قادراً غیر ممنوع من التصرف بحسب دواعیه
متی ما صح منه ان یتحرک یمنة صح منه ان یتحرک یسرة ومتی صح منه ان
یجمع بین متفرقین صح منه ان یفرق بینهما فلولا ان القدرة متعلقة
بالضدین لم یجب هذه القضیة ونحن نعلم ان الکون یمنة یضاد الکون
یسرة لاستحالة اجتماعهما وکذلک الاجتماع یضاد الافتراق لمثل
ذلک ولیس لاحد ان یقول انه یوجد فی القادر قدر مختلفة بعدد الاضداد
التی یصح منه فلاجل ذلک صح منه التنقل فی الجهات وذلک ان الامر لو کان
علی ما قالوه لوجب ان یوجد فی القادر من القدر ما لا یتناهی لان الجهات
التی یصح ان ینتقل الیها لا نهایة لها وذلک مستحیل فما ادی الیه ینبغی
ان یحکم بفساده مسئلة قال المرتضی رضی الله عنه وهی متقدمة للفعل
لانها لیست بعلة ولا موجبة وانما یحتاج الیها لیکون الفعل بها محدثاً
فاذا وجد استغنی عنها شرح ذلک الذی یدل علی ان القدرة متقدمة
للفعل وانها لیست بموجبة للفعل ایجاب العلة للمعلول ولا ایجاب
السبب للمسبب انها لو کانت کذلک لبطل تخیر القادر فی الفعل
ولبطل ایضاً احکام القادرین من استحقاق الذم والمدح وحسن الامر
والنهی وکان یجب ان یکون المقدور فعلاً لله سبحانه ومضافاً الیه
دون العبد لانه فاعل القدرة وهذا وقد علمنا خلاف ذلک واذا ثبت

انها ليست موجبة وجب ان يكون متقدمة لانه انما احتاج اليها
لايجاد الفعل بها فلو كانت مع وجود الفعل لاستغنى الفعل لوجوده
عنها وقد علمنا خلاف ذلك فما ادى اليه ينبغي ان يحكم بفساده
فان عورضنا بمقارنة معلول العلة والمسبب للسبب الذي   المعلول ظ
يقارنه مع حاجتهما اليهما فالجواب عنه ما قد بيناه من ان العلة
والسبب موجبان وليست القدرة كذلك فبان الفرق بينهما
مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه وتكليف من ليس بقادر
في القبح كتكليف العاجز شرح ذلك قد علمنا ضرورة قبح تكليف العاجز
الا ترى ان من كلف غلامه وهو لا يقدر على حمل عشرة ارطال حمل
مائتي رطل او كلفه وهو امي او اعمى قراة الكتب وتنقيط المصاحف
او كلفه وهو مقعد او مقيد العدو كان مستحقا للذم عند العقلاء
ملوما عندهم موبخا على فعله ظالما لعبده بتهديده اياه على مخالفته
والحال ما فرضناه ونحن نعلم ان تكليف من ليس بقادر املا مثل تكليف
العاجز لان العاجز ايضا انما قبح تكليفه لانه ليس بقادر على فعل ما كلف
واذا كان مثله وجب ان يتساويا في باب القبح والغرض في المسئلة
ان نلزم المجبرة على اعتقادها في ان الكافر ليس بقادر على الايمان
ان يقبح تكليفه الايمان في حال كفره وان لا يكون مامورا به وفي

الا اذا

ارتكاب ذلك خروج عن دين المسلمين مسئلة قال السيد المرتضى
رضي الله عنه وقد كلف الله تعالى كل من تكاملت شروط التكليف
فيه من العقلاء ووجه حسن التكليف انه تعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه
الا به شرح ذلك كل من اكمل الله تعالى عقله وجعل فيه شرائط التكليف
من الشهوة والنفار والآلة والقدرة ونصب الادلة فيما
يحتاج اليها ولم تغنه بالحسن عن القبيح فانه لا بد من ان يكون مكلفا
له لانه لو لم يكن كذلك لكان جعله على هذه الاوصاف عبثا قبيحا
ذلك م   تعالى الله عن ذلك ووجه حسن التكليف انه تعريض للثواب الذي لا يحسن
الابتداء بمثله لان ما يحسن الابتداء بمثله من المنافع الخالية من تعظيم
وتبجيل لا يحسن التكليف لاجله وكان يكون قبيحا وانما يحسن لمنافع
الثواب بمقارنة التعظيم والتبجيل لها وسنبين فيما بعد ذلك
في موضعه ان شاء الله مسئلة قال المرتضى والتعريض للشيء
في حكم ايصاله والنفع الذي اشرنا اليه هو الثواب لانه لا يحسن
الابتداء به وانما يحسن مستحقا ولا يستحق الا بالطاعات شرح ذلك
قد بينا ان وجه حسن التكليف انه تعريض لمنافع لا تنال الا به   عظيمة م
ولا يحسن الابتداء بها والتعريض للشيء في حكم ايصاله يدل على ذلك
انه لا فرق بين من قدم الى غيره انواعا من الملاذ وبين من اعطاه

امو الا يتمكن بها من تحصيل تلك الملاذ انه في الى لئن يكون محسنا
اليه ومتفضلا عليه وهذا معلوم ضرورة والمنافع التي عرض المكلف
لها هي منافع الثواب التي تقارنها تعظيم وتبجيل ولا يحسن الابتداء
بما هذه صورة وانما يحسن الابتداء بمنافع خالية من التعظيم
والتبجيل على وجه التفضل فاما ما هو بصفة الثواب فلا يحسن
فعله الا مستحقا والذي يكشف عن ذلك انه لا يحسن من بعض
حكمائنا ان يبتدي من لا يعرف ولا صدر منه ما يستوجب به التعظيم
والتبجيل ولا عرف ذلك منه فيعظمه ويبجله وان كان يحسن منه ان
يبتدي بمنافع خالية من تعظيم وتبجيل ولا وجه يستحق به الثواب الا ما كان
طاعة من واجب وندب لان المباح من الفعل وان كان حسنا
لا يستحق به مدح ولا ثواب والقبيح يستحق به الذم وما خلا من حسن
او قبح لا يستحق به شي من ذلك فعلم بذلك صحة ما قلناه **مسألة**
قال السيد المرتضى رضي الله عنه ويحسن تكليف من علم الله انه يكفر لان
وجه الحسن ثابت فيه وهو التعريض للثواب وعلمه بانه يكفر ليس
بوجه قبح لانا نستحسن ان ندعوا الى الدين في الحالة الواحدة جميع
الكفار لو جمعوا لنا مع العلم بان جميعهم لا يومنون ولانا نعرض الطعام
على من يغلب في ظنوننا انه لا ياكله ونرشد الى الدين من نظن انه

لايقبل

لا يقبل ويحسن ذلك منا مع غلبة الظن وكل ما طريق حسنه او قبحه النفع
او المضار قام الظن فيه مقام العلم **شرح ذلك** تكليف من علم الله
تعالى انه يكفر حسن ووجه الحسن فيه ما قدمناه من انه تعريض لمنافع
لا يحسن الابتداء بمثلها وبمثل ذلك حسن تكليف من علم انه يؤمن
فقد استويا في باب التعريض فيجب ان يستويا في باب الحسن وعلمه
تعالى بانه لا يقبل ويعصي فيما كلفه لا يجوز ان يكون وجها لقبح هذا التكليف
لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون وجه قبح تكليف بعضنا لغيره
اذا علم او ظن ان ذلك الغير لا يقبل ونحن نعلم ضرورة انه يحسن منا
ان ندعو جميع الكفار في حال واحدة الى الايمان مع علمنا ضرورة بان
جميعهم لا يومنون فلو كان العلم بانه يكفر وجها لقبح التكليف لقبح ما
قدمناه وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فانه يحسن من الواحد منا
ان يقدم طعاما الى غيره ويعرضه لتناوله مع غلبة ظنه بانه لا يتناوله
لعادة له بينة ويكون ذلك حسنا منه واذا حسن مع الظن حسن مع العلم
ايضا لان كل ما طريق حسنه او قبحه المنافع او المضار من التجارات
والاسفار والربح والخسران قام الظن فيه مقام العلم والتكليف
من الامر الذي وجه حسنه انه تعريض للمنافع فيجب ان يحسن
ايضا مع العلم والظن وليس كذلك الاخبار عن الشي فانه

لا يحسن الا مع العلم ويقبح مع الظن لان الاخبار ليس طريق
حسنه وقبحه المنافع والمضار وهذه جملة كافية في هذا الباب
مسئلة قال المرتضى رضي الله عنه ولا بد من انقطاع التكليف
والا انتقض الغرض فيه من التعريض للثواب شرح ذلك
التكليف لا بد من ان يكون منقطعا لانا قد بيّنا ان وجه حسنه
التعريض للمنافع التي لا يحسن الابتداء بمثلها فلو دام التكليف
لما امكن وصوله الى تلك المنافع لان من شانها وصفاتها
ان تكون صافية من الشوائب ولا يقترن بها شيء من المشاق
والتكليف فيه مشقة فلا يجوز ان تقترن بالثواب فاما
كيفية زواله فلا مجال للعقل فيه لان العقل يجوّز ان يزول التكليف
بكل ما يزيل العقل من موت او جنون او اغماء او نوم ولا ترجيح
في ذلك لبعضه على بعض غير ان المسلمين قد اجمعوا على ان الله
تعالى يفني الخلق ثم يعيدهم للثواب فلهذا الاجماع قطعنا على
ان التكليف لا يزول الا بالموت مسئلة قال السيد المرتضى
رضي الله عنه والحي المكلف هو هذه الجملة المشاهدة لان الادراك
يقع بكل عضو من جملتها ويبتدي الفعل في اطرافها ويخف عليها
اذا حملت باليدين ما ينقل ويتعذر اذا حملت باليد الواحدة

لزم اذا

بلغ

شرح ذلك الذي يدل على ان الفاعل هو هذه الجملة المشاهدة
دون ما خالف فيه قوم من انه غيرها مثل معمر ومن تابعه او انه
جزء فيها على ما ذهب اليه النظام او انه جسم مشابك في هذه الجملة
على ما حكي عن ابن الاخشاذ اشياء منها ان الادراك يقع بكل جزء
من اجزاء هذه الجملة ويتالم الحي بما يحلها من الالام والالم لا يصح وجوده
الا في محل فيه حياة وكذلك الادراك لا يصح الا بمحل فيه حياة بدلالة
ان ما لا حياة فيه من الظفر والشعر وغيرهما لا يدرك به ولا يتالم منه فلما
صح الادراك بهذه الاجزاء دل على انها هي الحية الفعالة ومنها انه
يصح من الحي الفاعل ان يبتدي الفعل في اطراف هذه الجملة من اليد و
الرجل من غير ان يتحرك ما يليها ويتصل بها فلو كان الفعال غيرها لاستحال
~~الفعل في غيرها من الجملة~~ ذلك كما يستحيل ان يبتدي ولو كان جزءا في
القلب لاستحال ايضا ذلك بمثل ما قلناه او كان يجب ان يتحرك ما بين
الطرف والقلب ان فعل فعلا فيه على وجه التوليد لذلك كما انه اذا
حرك جسما من الاجسام تحرك ما بينه وبين ذلك الجسم لاعتماده عليه
وقد علمنا خلاف ذلك ومنها انه لو كان غير هذه الجملة لكان اذا
حمل احدنا شيئا باحدى يديه فثقل عليه او تعذر لما خف او تاتى
اذا حمل باليدين معا لان على مذهبهم القدرة في الحي لا في اليد

الفعال ذلـ

الفعل في غيرها من الجمل م

وكان يجب ان يأتي باليد الواحدة ما يأتي باليدين ولا يتعذر وقد
علمنا خلاف ذلك وانما خف باليدين ما ثقل باليد الواحدة لان
القدر حالة في اليدين معا فاذا استعملنا تضاعفت القدر فتاتي
الفعل فاذا فعل باليد الواحدة كانت القدر فيها اقل فلاجل ذلك
تعذر الفعل مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه وما يعلم الله
تعالى ان المكلف يختار عنده الطاعة او يكون الى اختيارها اقرب
ولولاه لم يكن ذلك يجب ان يفعله لان التكليف يوجب ذلك قياسا
على من دعا غيره الى طعامه وغلب في ظنه ان من دعاه لا يحضر الا
ببعض الافعال التي لا مشقة فيها وهذا هو المسمى لطفا ولا فرق في
الوجوب بين اللطف والتمكين وقبح منع احدهما كقبح منع الاخر
شرح ذلك اللطف ما علم الله تعالى ان يطيع المكلف عند حصوله
او يكون اقرب الى فعل الطاعة وينقسم ثلاثة اقسام احدها ان يكون
من فعل الله تعالى خاصة وثانيها ان يكون من فعل المكلف نفسه وثالثها
ان يكون من فعل غير المكلف وغير الله سبحانه فما يختص القديم بالقدرة عليه يجب
عليه ان يفعله مع التكليف ولا يحسن التكليف من دونه وما يتعلق بفعل
المكلف نفسه يجب عليه ان يلزمه اياه سواء فعل المكلف ذلك او لم
يفعل لانه اذا لم يفعل وقد مكن من فعله فقد اتي من قبل نفسه وما يتعلق

الاخر

بفعل

بفعل غير المكلف وغير الله تعالى فهو مثل وعظ الواعظ وتذكير المذكر
فان علم الله تعالى انه يحصل منه لا محالة فانه يحسن تكليف المكلف
ما هو لطف فيه ومتى علم انه لا يحصل ذلك لا يحسن تكليف هذا المكلف
ما ذلك الفعل لطف فيه ولا يحسن ايجاب ذلك الفعل على غير المكلف
لانه لا وجه لوجوبه عليه من حيث لا يجب على احد فعل لكونه لطفا لغيره
الا ان يكون له ايضا فيه لطف ومصلحة كما نقول في تحمل الرسالة واداها
وهذا اللطف واجب فعله على ما رتبنا ويدل على ذلك انا نعلم ان
من دعا غيره الى طعامه وغرضه حضوره وتناوله للطعام وعلم انه
لا يحضر الا بان يفعل فعلا لا مشقة فيه عليه ولا استفساد فيه من كتب
رقعة او انفاذ رسول والتكلم بكلام يسير فانه يجب ان يفعله ومتى
لم يفعله ناقض غرضه وعلم انه لم يكن غرضه الحضور وجرى ذلك في
باب القبح مجرى ان يستدعيه ويغلق الباب في وجهه لان في الحالين
معا يستحق الذم من العقلاء ويعد عابثا في مناقضة الغرض وان
كان في احدى الحالين مانعا للتمكين وفي الاخرى مخلا بفعل ما هو لطف
واذا ثبت ما قلناه وكان القديم تعالى انما كلف الخلق تعريضا للثواب وجب
ان يفعل لهم جميع ما لا يتم الفعل الا به من القدرة والتمكين والالة واللطف
وغير ذلك مما قدمنا ذكره من جميع شرائط التكليف مسئلة

التكليف ... ذم

قال المرتضى رضى الله عنه والاصلح فيما يعود الى الدنيا غير واجب لانه
لو وجب لادى الى وجوب ما لا يتناهى ولكان القديم تعالى غير منفك في كل
حال من الاخلال بالواجب **شرح ذلك** الاصلح في باب الدنيا هو فعل
المنافع واللذات الخالية من وجه قبح او وجه وجوب التى هى بهذه
صفة لا يجب على القديم تعالى فعله خلافا لما ذهب اليه البغداديون
والذى يدل على ذلك ان ما اشرنا اليه من اللذات والمنافع هى
جنس الافعال والقديم تعالى يقدر من كل جنس على ما لا نهاية له لما دللنا
عليه فيما مضى من كونه قادرا لنفسه فلو كان الاصلح واجبا لوجب عليه تعالى
فعل ما لا نهاية له وذلك محال وما ادى اليه يجب ان يكون باطلا فان
قالوا ان ما لا نهاية له لا يمكن انتفاع الحى به لان شهواته متناهية
فلا يصح ان يلتذ بما لا نهاية له من اللذات قلنا اذا فرضتم ذلك
فنفرض الالزام في نفس الشهوة لان الشهوة من فعل الله تعالى
واذا كان لها صفة الوجوب لصحة الانتفاع بها وجب ان يفعل
منها ومن المشتهى ما لا نهاية له وذلك يؤدى الى ما قلناه ويدل
ايضا على ذلك انه لو كان الاصلح واجبا لادى الى ان لا ينفك
القديم تعالى من الاخلال بالواجب وانما قلنا ذلك لانا اذا
فرضنا انه تعالى فعل قدرا ما من اللذات فلا خلاف بين المحصلين

لو
في انه يقدر على فعل الزيادة على ذلك ولو بجزء واحد وان لم يبلغ الى
ما لا نهاية له وقد فرضنا انه لم يفعل ذلك الزائد مع ان له صفة الوجوب
فيؤدى ذلك الى كونه مخلا بالواجب على كل حال وذلك منفى عنه تعالى
فان ارتكب مرتكب ضربا من ذلك بان يقول ما زاد على المفعول ليس بمقدور له
يلزمه القول بتناهى مقدور الله تعالى والخطاء في ذلك اعظم من الخطاء
فيما هرب منه **مسئلة** قال السيد المرتضى رضى الله عنه وقد يفعل الله
تعالى الالم في البالغين والاطفال والبهايم ووجه حسن فعل ذلك في الدنيا
انه يتضمن اعتبارا يخرج به من ان يكون عبثا وعوضا يخرج به من ان يكون
ظلما **شرح ذلك** يجوز ان يفعل الله سبحانه الالم في البالغين وغير
البالغين من غير تقدم استحقاق له ووجه حسنه انه فيه اعتبار للمكلف
يخرجه عن كونه عبثا وفيه عوض يخرجه من كونه ظلما ولا بد من اجتماع هذين
الوجهين فيه فاما العوض فانه يجب لانه لو خلا منه لكان الالم ظلما الا ترى ان من
ابتدا غيره بالالم بالضرب وما يجرى مجراه ولا يعوضه على ذلك ولا يدفع عنه بالايلام
ضررا اعظم منه فانه يكون ظالما له ويستحق الذم من العقلاء وذلك منفى عنه
تعالى وانما قلنا انه لا بد فيه من اعتبار ليخرج عن كونه عبثا الا ترى ان
من استاجر غيره لينقل له ترابا من موضع الى موضع من غير ان يكون له غرض
اكثر من المال اجرته اليه فانه يكون عابثا بذلك وكذلك من واقف

غيره على ان يغريه ويعطيه على ذلك شيئاً معلوماً فمتى فعل ذلك ولم يكن له فيه
غرض اكثر من ايصال المنفعة اليه فانه يكون عابثاً بفعله وان لم يكن ظالماً و
ذلك ايضاً منفي عنه تعالى فاذاً لا بد من اجتماع الوجهين فيما يفعله تعالى
من الالام اوياً مر به او يبيحه العوض ليخرج عن كونه ظلماً والعرض هو الاعتبار
التي اشرنا اليه ليخرج عن كونه عبثاً **مسئلة** قال السيد المرتضى رضي الله عنه
فاما المفعول منه في الاخرة فوجه حسنه الاستحقاق فقط **شرح ذلك**
قد بينا ان ما يفعله القديم تعالى من الالام في دار التكليف لا بد من ان
يجتمع فيه الوجهان احدهما اللطف والآخر العوض ولا يحسن منه تعالى الا لذلك
فاما ما يفعله في الاخرة باهل النار فلا وجه لحسنه الا الاستحقاق لانه
ليس هناك تكليف فيكون ما يفعله من الالام لطفاً فيه والعوض ايضاً غير
ممكن ايصاله اليهم فلم يبق الا انه انما حسن للاستحقاق لا غير **مسئلة**
قال السيد المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز ان يحسن الالم للعوض مجرداً لانه كان
يؤدي الى حسن ايلام الغير بالقرب لشيء الا لايصال نفع اليه واستيجار
من ينقل الماء من نهر الى نهر آخر لا لغرض بل للعوض **شرح ذلك**
ذهب ابو علي واصحابه الى انه يحسن من القديم تعالى الالم لمجرد العوض لا غير
وخالفهم باقي اهل العدل وقالوا بل لا بد ان يكون فيه مع العوض لطف
لبعض المكلفين ومتى لم يكن فيه لطف كان عبثاً واستدلوا على ذلك بان

قالوا لو حسن الالم لمجرد العوض لحسن من الواحد منا ان يستأجر اجيراً لينقل
الماء من نهر الى نهر من غير ان يكون له فيه غرض غير ايصال الاجرة اليه قالوا
قد علمنا ضرورة قبح ذلك فمن اجازه علم بطلان قوله ضرورة وان امتنعوا
من اجازته فلا وجه لقبحه الا ما قلناه من كونه عبثاً وليس لهم ان يقولوا انما
قبح منه ذلك لانه كان يقدر على ان يوصل تلك الاجرة اليه على وجه التفضل
فيستحق به المدح والشكر وحيث لم يفعل فوّت نفسه ذلك فاستحق الذم لذلك
وقبح فعله لاجله دون ما ذهبتم اليه وذلك ان ما قالوه ليس بصحيح لان تفويت
الشكر والمدح ليس بواجب تركه لانه لو كان واجباً لوجب ان لا يخلو احدنا في
حال من الاحوال من استحقاق الذم لانه يقدر في كل حال ان يفعل من الافعال
ما يستحق عليه المدح والشكر وكان يجب ايضاً ان يستحق القديم تعالى الذم في كل حال لانه
يقدر في كل وقت على ما لو فعله لاستحق المدح والشكر وقد علمنا بطلان ذلك فما ادى
اليه وجب الحكم بفساده **مسئلة** قال المرتضى رضي الله عنه ولا اعتبار في حسنه
للعوض بالتراضي لان التراضي انما يعتبر فيما يشتبه من المنافع فاما ما لا شبهة في
اختيار العقلاء لمثله اذا عرفوه لبلوغه اقصى المنافع فلا اعتبار فيه **شرح
ذلك** ما يفعله القديم تعالى من الالام في دار التكليف يستحق عليه من الاعواض
الجليلة الذي اذا بلغه من الكثرة اختاره جميع العقلاء ومن لم يختره استحق الذم
منهم وما هذه صفته لا يراعى فيه التراضي الا ترى انا لو فرضنا ان بعض العقلاء

المنافع ذل

وابى

لو قيل له انتقل من موضع الى موضع قريب منه وخذ عوضا عليه مائة الف قنطار
فانه متى لم يختر الانتقال استحق الذم من العقلاء وحسن منهم اجباره على ذلك
خاصة اذا لم يكن عليه في ذلك غضاضة ولا نقصان منزلته وان كان عليه فيه
مشقة فان احوال العقلاء لا تختلف في ذلك وانما يراعى التراضي في الآلام
اذا كانت المنافع التي يقابلها قليلة يسيرة كما يراعى التراضي بين المستاجر
والاجير لانه لا يحسن من احدنا اجبار الاجير على العمل ليوصل الاجرة اليه
وانما كان كذلك لان الاجرة التي ياخذها على عمله قليلة يسيرة فروعي في
حسن عمله التراضي فاما ما يبلغ الحد الذي ذكرناه من الكثرة فانه يسقط
فيه اعتبار التراضي على ما قد بيناه مسئلة قال المرتضى رضي الله عنه ولا يجوز
ان يفعل الله تعالى الالم لدفع الضرر به من غير عوض عليه كما يفعل ذلك احدنا
بغيره والوجه في ذلك ان الالم انما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي
لا يندفع الا به والقديم تعالى قادر على دفع كل ضرر عن المكلف من غير ان
يولمه شرح ذلك الالم يحسن فعله لثلثة اوجه للاستحقاق وللنفع ولدفع
ضرر اعظم منه والقديم تعالى يجوز ان يفعله للوجهين الاولين ولا يجوز ان
يفعله لدفع الضرر والعلة في ذلك ما اومانا اليه من انه انما يحسن فعل
الالم لدفع الضرر اذا كان لا يندفع الا به ولا يمكن فعله من دونه الا ترى
ان من القى غريقا بان اخرجه من اللجة فانكسرت يده فان كسره حسن

اذا كان لا يمكن اخراجه الا به لانه دفع به ما هو اعظم منه من الهلاك
ولو امكنه اخراجه من غير ان يوصل اليه شيئا من الالام لما حسن منه ايلامه
فعلم بذلك ان الالم انما يحسن لدفع الضرر اذا كان لا يمكن دفعه الا به واذا
ثبتت هذه الجملة فالضرر الذي يدفعه الله تعالى بفعل الالم لا يخلو من ان
يكون من فعله مثل العقاب وما يجري مجراه او من فعل غيره فان كان من
فعله فهو تعالى قادر على ان لا يفعل به ذلك الالم وان لم يفعل به الما آخر
وان كان من فعل غيره فهو تعالى ايضا قادر على المنع منه فاذا على الوجهين
جميعا لم يحصل الشرط في حسن فعله تعالى الالم لدفع الضرر فينبغي ان لا يحسن
فعله له مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه والعوض هو النفع
المستحق العاري من اجلال وتعظيم والعوض منقطع لانه جار مجرى المثامنة
والاروش ولو كان دائما لكان العلم بدوامه شرطا في حسنه وكان لا يحسن
من احدنا تحمل الالم العوض منقطع كما لا يحسن تحمل ذلك من غير عوض
شرح ذلك حد العوض هو ما ذكرناه من كونه نفعا مستحقا خاليا من
اجلال وتعظيم ذكرنا كونه نفعا ليتبين مما ليس بنفع ومستحقا ليتبين من
التفضل وكونه خاليا من التعظيم والاجلال ليتبين به من الثواب
فاما الذي يدل على انه منقطع شيئان احدهما ان الرجوع الى الشاهد في
ايجاب العوض وقد وجدنا الاعواض كلها منقطعة في الشاهد مثل الاجر

في الاعمار والاثمان في الامتعة والاروش في الجنايات فينبغي ان يكون
الاعواض كلها هذه سبيلها والآخر انه لو كان العوض دايما الوجب ان يكون
العلم به شرطا في حسن تحمل الالام كما انه شرط في مجرد حصول العوض ونحن نعلم
انه يحسن من الواحد منا ان يتحمل ضررا بان يعمل عملا من الاعمال او يسافر لتتوصل
به الى منفعة منقطعة غير دايمة ولا يحسن ان يتحمل ذلك اذا خلا من منفعة اصلا
فلو كان الدوام شرطا في حسن الالم لقبح ذلك منا كما يقبح اذا خلا من منفعة
اصلا فعلم بهذه الجملة ان الاعواض منقطعة **مسئلة** قال المرتضى رضي الله
عنه وما فعل من الالام بامره تعالى او باباحته فعوضه عليه لانه جاري
مجرى فعله **شرح ذلك** ما امر الله تعالى به من الالام مثل ذبح الحيوانات
في الهدي والمناسك والنذور والكفارات او اباحه مثل ذبح الحيوانات
للاكل فالعوض في ذلك اجمع على الله تعالى وانما قلنا ذلك لانه تعالى لما
امرنا به واباحه لنا كانه فعل ذلك الالم ولو فعله لكان عوضه عليه ولان
امره واباحته يدلان على حسن الالم ولا يكون الالم حسنا الا ان يكون
في مقابلته من الاعواض ما يوفي عليه وما يستحق علينا من الاعواض على
الالام التي نفعلها على وجه الظلم فهو مقدار ما يخرج الالم من كونه ظلما فاما
ما يدخله في كونه حسنا فلا تتاتى ذلك من الاعواض المستحقة علينا
مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه وقد يكون الالم من فعله

تعالى والعوض على غيره بالتعريض له كمن عرض طفلا للبرد الشديد فالم
بذلك ومات فالعوض هاهنا على المعرض للالم لا على المولم نفسه وصار كان
الالم كانه من فعل المعرض **شرح ذلك** قد يكون الالم من فعل الله تعالى والعوض
علينا مثل ان يعرض احدنا غيره لينزل به الالم على ما جرت به العادة المستمرة
في ذلك مثل ان يتركه تحت برد شديد ينزل من السماء او يطرحه في ثلج
يموت فيه او في نار يحترق فيها فان الالام هاهنا من فعل الله تعالى يجري
العادة والعوض في ذلك على المعرض منا لذلك الالم لانه بتعريضه صار
في حكم الفاعل له وكذلك لو ان احدنا رمى حجرا من فوق فاخذ غيره طفلا فتركه تحت
ذلك الحجر فوقع عليه ومات كان العوض في ذلك على الواضع للطفل لا على
المرسل للحجر وان كان الالم من فعل المرسل لكنه صار بالتعريض له كانه فاعل
للالم فاستحق العوض عليه **مسئلة** قال السيد المرتضى رضي الله عنه والاولى
ان يكون من فعل الالم على وجه الظلم منا بغيره في الحال مستحقا من العوض المبلغ
الذي يستحق مثله عليه والوجه في ذلك انه لو لم يكن لذلك مستحقا لم يكن الانتصاف
منه ممكنا مع وجوب الانتصاف بخلاف ما قاله ابو هاشم فانه اجاز ان
يمكن من الظلم وان لم يكن في الحال مستحقا لما يقابله من العوض بعد ان يكون
ممن لا يخرج من الدنيا الا وقد استحق ذلك **شرح ذلك** ذهب
ابو القاسم البلخي وكثير من المتكلمين الى انه يجوز ان يمكن الله تعالى من فعل الظلم

محن ليس له شيء من الاعواض اصلا فاذا ورد القيامة تفضل الله عليه
ثم نقله الى من يستحق ذلك عليه قال ابو هاشم واصحابه انه لا يجوز ان يمكن
من فعل الظلم الا من علم من حاله انه يرد القيامة وقد استحق من الاعواض
مقدار ما يستحق عليه ورد على ابي القسم قوله بان قال الانتصاف واجب
والتفضل ليس بواجب ولا يجوز ان يتعلق فعل ما هو واجب بفعل ما ليس بواجب
وعلى هذه العلة التي اعتل بها ابو هاشم يلزمه ان يقول لا يجوز ان يمكن
من فعل الظلم الا من يستحق في الحال مقدار ما يستحق عليه ولا يكفي ان يكون
المعلوم من حاله انه يستحق في المستقبل لان تبقيته تفضل وليست
بواجبة على اصله فاذاً يعود الامر الى انه تعلق الواجب بالجائز وعند
ذلك لا يمكن الانتصاف ان قال من قد علم من حاله انه يستحق ذلك في
المستقبل له ذلك في حكم الحاصل كان لابي القسم ولمن ينصر مذهبه ان يكون م
يقولوا وقد علم انه يتفضل عليه ذلك في حكم الحاصل فينبغي ان يجوزه وهو
لا يجوز ذلك فثبت من ذلك انه ليس الا المذهبان اما مذهب ابي القسم
على ما حكيناه عنه او الذي اخترناه من انه لا يمكن الا من استحق في الحال
مقدار ما يستحق عليه وما بين المذهبين مناقضة **مسئلة**
قال السيد المرتضى رضي الله عنه وقد كلف الله تعالى كل من اكمل عقله النظر
في طريق معرفة الله تعالى وهذا الواجب هو اول الواجبات على العاقل

لان

لان جميعها عند التأمل يجب تأخيره او يجوز ذلك فيه ووجه وجوب هذا
وجهة النظر وجوب المعرفة التي يؤدي اليها ووجه وجوب المعرفة ان العلم باستحقاق
الثواب والعقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتم الا بحصول
هذه المعرفة وما لا يتم الواجب الا به واجب **شرح ذلك** كل من اكمل
الله تعالى عقله وحصل فيه شرايط التكليف من القدرة والآلة وغير ذلك لا بد
من ان يكون مكلفا لانه لو لم يكن كذلك لكان جعله على هذه الصفات عبثا و
القبيح ظ لكان يكون مغريا بالقبيح وذلك لا يجوز على الحكيم تعالى واول ما يجب على المكلف
من الافعال المقصودة النظر في طريق معرفة الله تعالى وانما قلنا ذلك لان الواجبات
على ضربين عقلي وسمعي فالسمعي لا يمكن معرفتها الا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة لانه
مبني عليهما وذلك تأخر عن اول كمال العقل والواجبات العقلية يجوز خلو العاقل
من جميعها لانها شكر النعمة ويجوز ان يخلو من نعمة كل احد غير نعمة الله تعالى فلا يجب
شكره وقضاء الدين ورد الوديعة يجوز ان يخلو منهما بان لا يكون عنده وديعة
ولا يكون عليه دين فلا يجب عليه واحد منهما فاما الامتناع من الظلم والكذب
والعبث فالمرجع به الى ان لا يفعل والكلام في اول فعل يجب على المكلف فاما
ارادة النظر فليست مقصودة بل هي تابعة للنظر وواجبة لوجوبه فلا يلزم
على ما قلناه فبان من هذه الجملة ان اول فعل مقصود لا يخلو العاقل من وجوبه
عليه النظر في طريق معرفة الله تعالى فاما جهة وجوب هذا النظر هو ان يتوصل

الى معرفة الله تعالى فانه الطريق سواه لانه ليس بمعلوم ضرورة لاختلاف
العقلاء فيه ولا يمكن ان يعلم تعالى من جهة السمع لان العلم بصحة السمع فرع
على معرفته تعالى فلا يصح ان يعلم به فلم يبق بعد ذلك الا ان طريق معرفته تعالى
النظر الذي ذكرناه فاما جهة وجوب المعرفة فهي ان العلم باستحقاق الثواب
والعقاب اللذين هما لطف المكلف بفعل الواجب والامتناع من القبيح في فعل ...
العقلي لا يصح الا بعد حصول المعرفة لانه يستحق منه تعالى عليه وقد علمنا ان العلم
باستحقاق الثواب والعقاب لطف الا ترى ان من علم ان عليه من فعل
القبيح ضررا زائدا على ما علمه من استحقاق الذم كان ذلك صارفا له عن فعله
ومتى علم انه يستحق منافع على فعل الواجب زائدة على ما علمه من استحقاق المدح كان
ذلك داعيا له الى فعله واذا لم يتم العلم باستحقاق الثواب والعقاب الا بعد
معرفة الله تعالى وجبت معرفته لوجوب ما لا يتم الواجب الا به **مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه والنظر هو الفكر ويعلمه احدنا من نفسه ضرورة وانما
يجب على العاقل هذا النظر اذا خاف الضرر من تركه واهماله وانما يأتي ف
الضرر بالتخويف من العباد اذا كان ثابتا بينهم او بان يبتدي الفكر في امارة
الخوف من ترك النظر او بان يخطر الله تعالى بباله ما يدعوه الى النظر ويخيفه
من اهماله **شرح ذلك** النظر مشترك بين تقلب الحدقة الصحيحة نحو المرئي
طلبا لرؤيته وبين الانتظار وبين العطف والرحمة وبين الفكر والفكر

ينقسم

ينقسم الى الفكر في طريق معرفة الله تعالى والى الفكر في غيره فالواجب من جميع
اقسامه هو الفكر في طريق معرفة الله تعالى والواحد منا يجد نفسه مفكرا ضرورة
كما يجد مريدا او كارها ومدركا ضرورة فلا يمكن دفعه وانما يجب على العاقل النظر
اذا خاف الضرر العظيم في اهماله واتمل زوال ما يخافه بالنظر لانه مركوز في العقول
ان من خاف امرا من الامور وجاز زوال ما يخافه بالبحث والتفتيش فانه
يجب عليه البحث وكذلك اذا خاف الضرر العظيم من الاخلال بالنظر في طريق
معرفة الله تعالى وجب عليه ان ينظر وانما يخاف باحد امور اما ان ينشأ بين العقلاء ان م
فيسمع اختلافهم في اثبات الصانع ونفيه واثبات صفاته والخلاف فيها
وان كل من اعتقد شيئا ضلل من خالفه ونسبه الى الكفر واستحقاق العقاب
الدائم فانه اذا سمع هذا الاختلاف واستعمل موجب العقل واخلى نفسه من التقليد
والهوى فلا بد من ان يخاف فانه ملجأ اليه والامر على ما وصفناه فان فرضنا
انه لم ينشأ بين العقلاء ولم يسمع اختلافهم فانه يجوز ان ينبه من قبل نفسه
بان يراه متصرفا منتقلا من حال الى حال ويرى آثار الصنعة ظاهرة فيه فيخيفه الصنعة ر
على ان لا يأمن ان يكون له صانع صنعه وانعم عليه واراد منه شكره ومتى لم يفعل
استحق الضرر العظيم من جهته ومتى لم يتفق له ما ذكرناه وجب على الله تعالى ان
يخطر بباله كلاما خفيا يسمعه يتضمن تخويفه من ترك النظر وينبهه على جهة
الامارة والطريق الموصل له الى معرفته وفي الناس من قال انه يجب عليه ان

امارة الخوف

يبعث اليه من ينبهه ويخوفه من ملك او غيره فحينئذ يجب عليه النظر
مسئلة قال السيد رضي الله عنه والاولى في الخاطر ان يكون كلاما خفيا
يسمعه وان لم يميزه شرح ذلك اما الخاطر فالصحيح من اقاويل من اثبته
انه كلام خفي يسمعه من داخل اذنه وان لم يميزه يتضمن ما ذكرناه ولا يجوز ان
يكون علما ولا اعتقادا ولا ظنا لانه لو كان كذلك لم يكن الا من فعله تعالى
لان غيره لا يقدر على ان يفعل في غيره علما ولا اعتقادا ولا ظنا ولو كان من فعله
تعالى لم يكن الا علما ولكان يكون ضروريا وقد علمنا خلاف ذلك ولا يتعين
على ما قلناه من الكلام الا بالاصم الذي لا يسمع فان الاصم لا بد من ان يكون
هناك ما يقوم مقام الخاطر فان فرضنا انه ليس له ما يقوم مقامه ولا له طريق
الى التنبه لم يحسن تكليفه فاما الكتابة فانها يجوز ان يكون مما ينبه بها
العقل الا انها لا تعم جميع المكلفين لانه ليس جميعهم يفهم الكتابة ومنهم
من ليس له جارحة يدرك بها الكتابة هذا اذا فعلت الكتابة منفصلة عنه
فاما فعلها في جسمه وداخل اعضائه فلا فائدة فيها لانه لا يراها فينتبه
عليها فالاولى من الاقسام التي تعم اكثر العقلاء الكلام مسئلة
قال السيد رضي الله عنه والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل سبب لتوليد العلم
لانه يحدث بحسبه فيجري في انه مولد له مجرى الضرب في الالم شرح ذلك
النظر في الدليل من الوجه الذي يدل سبب لتوليد العلم ويحتاج في توليده

في داخل اذنه

للعلم الى شروط منها ان يكون عالما بالدليل من الوجه الذي يدل فانه متى لم
يكن كذلك لم يولد نظره العلم الا ترى ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يمكنه
ان يستدل على كونه قادرا وكذلك اذا لم يعلم صحة الفعل المحكم منه لا يصح
ان يستدل على كونه عالما وهو الوجه الذي يدل على كونه عالما فاذا علم الامرين
معا ثم نظر كان نظره مولدا للعلم والذي يدل على ذلك انا وجدنا العلم الحاصل
عقيب النظر يطابقه ويقع بحسبه الا ترى ان من نظر في صحة الفعل من زيد
لا يحصل له العلم بالنجوم ولا بالهندسة فلو لم يكن النظر مولدا للعلم وكان حاصلا
بالعادة على ما يذهب اليه المخالف لجاز ان يحصل النظر على الوجه الذي ذكرناه
ويقع عقيبه علم لا يطابقه وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فانا وجدنا العلم
الحاصل عقيب النظر يكثر بكثرته ويقل بقلته الا ترى ان من يكثر انظاره
تكثر علومه فلولا انه متولد عنه لما وجب ذلك وجرى ذلك في باب التوليد
مجرى توليد الضرب للالم فانه كلما كثر الضرب كثر الالم فحكمنا بانه متولد
عنه وكذلك القول في النظر والعلم مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله
عنه والمستحق بالافعال مدح وثواب وشكر وذم وعقاب وعوض فاما المدح
فهو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح واما الثواب فهو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال واما الشكر فهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب
من التعظيم واما الذم فهو ما انبأ عن اتضاع حال المذموم واما العقاب

فهو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة واما العوض فهو
النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال **شرح ذلك** المستحق بالافعال
هذه الستة الاشياء التي ذكرناها من مدح او ثواب او شكر او ذم او عقاب
او عوض وحد المدح هو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح ويختص بالاقوال
دون الافعال التي يدل على ذلك ان من مدح غيره بقول ينبئ عن عظم
حاله يسمى مادحا ويوصف قوله بانه مدح فدل ذلك على ان المدح ما قلناه
ولو فعل بغيره فعلا من الافعال يدل على تعظيمه اياه لا يسمى مادحا وان
سمي معظما له وكذلك ان اعتقد فيه عظم الحال يسمى معظما ولا يسمى مادحا
فعلم بذلك ان المدح يختص بالاقوال دون الافعال على ما قلناه وربما
استعمل في بعض المواضع فوصف الفعل بانه مدح وان لم يكن قولا وذلك
مجاز لانه لا يستمر في جميع الافعال واما الثواب فهو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال وانما ذكرنا النفع ليتميز مما ليس كذلك النفع
من ضرر او غيره وذكرنا كونه مستحقا ليتميز من النفع المتفضل به
وذكرنا كونه مقارنا للتعظيم والتبجيل ليتميز من العوض لان العوض نفع
مستحق لكنه خال من تعظيم وتبجيل واما الذم فهو القول المنبئ عن اتضاع
حال المذموم وهو يختص بالاقوال ايضا كما قلنا في المدح فان الافعال
وان دلت على اتضاع حال من تتعلق به لا توصف بانها ذم وان وصفت

بانها

بانها اهانة واستخفاف وربما تجوز فيها فوصفت بانها ذم ولا
يطرد ذلك في جميع الافعال وكذلك الاعتقاد المنبئ عن اتضاع حال
من اعتقد فيه لا يوصف بانه ذم الا على ضرب من المجاز فعلم به صحة ما قلنا
واما العقاب فهو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة ذكرنا
كونه ضررا ليتميز مما ليس بضرر من نفع او غيره وذكرنا كونه مستحقا ليتميز
مما ليس بمستحق من المفعول اما لدفع ضرر او لاجتلاب منفعة او لما فيه
من اللطف والعوض او لما يفعله الواحد منا بغيره على وجه الظلم وبهذا القدر
يتميز عن غيره انا ذكرنا مقارنته الاستخفاف والاهانة له زيادة في الكشف
والبيان لان هاتين الصفتين لازمتان للعقاب ولاجل ذلك ذكرناهما
واما الشكر فهو الاعتراف بالنعم مع ضرب من التعظيم وليس يختص الاقوال
دون الافعال بل يقال في كل واحد منهما انه شكر اذا تضمن الاعتراف بالنعم
مع ضرب من التعظيم على الوجه الذي ذكرناه واما العوض فهو النفع المستحق الخالي
من اجلال وتعظيم ذكرنا كونه نفعا ليتميز مما ليس بنفع من الم وغيره وذكرنا كونه
مستحقا ليتميز من النفع المتفضل به وذكرنا كونه خاليا من تعظيم واجلال
ليتميز من الثواب الذي اجرنا به على ما مضى القول فيه **مسئلة** قال السيد
رضي الله عنه ويستحق المدح بفعل الواجب وما له صفة الندب وبالتحرز من
القبيح **شرح ذلك** يستحق المدح بثلاثة اشياء احدها فعل الواجب

وثانيها فعل ما له صفة الندب وثالثها التحرز من القبيح ولا يستحق المدح
بشيء سوى ما ذكرناه وانما قلنا ذلك لان من فعل الواجب من رد وديعة
او شكر منعم او انصاف مدحه العقلاء وكذلك من فعل ما له صفة الندب
من الاحسان والتفضل والانعام استحق المدح من جهتهم وكذلك اذا امتنع
من القبيح مثل الكذب والظلم والعبث استحق المدح منهم ويشترك في
استحقاق المدح على هذه الامور القديم تعالى والمحدث **مسئلة** قال السيد
رضي الله عنه ويستحق الثواب بهذه الوجوه الثلاثة اذا اقترنت بها المشقة
ويستحق الشكر بالنعم والاحسان واما العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية
فيه وكيفية فلهذا لم نفردها بالذكر **شرح ذلك** الثواب يستحق بالامور
الثلاثة التي ذكرناها من فعل الواجب والندب والتحرز من القبيح بشرط
حصول المشقة وانما شرطنا حصول المشقة فيه لان لا يلزم القديم تعالى
لانه لو فعل هذه الاشياء لاستحق المدح ولم يستحق الثواب لان المشقة لا تلحقه
والواحد منا يستحق الثواب زائدا على ما يستحقه من المدح بحصول المشقة
فيه وليس لاحد ان يقول ان القديم تعالى يستحيل فيه الثواب لاستحالة
الانتفاع عليه وليس كذلك الواحد منا فلاجل هذا استحق الواحد منا
الثواب ولم يستحقه تعالى وذلك ان الذي ذكره لا يصح لانه لا يجوز ان
يحصل الفعل على الوجه الذي يستحق به الثواب ولا يثبت استحقاق الثواب

فيه لانه يصير نقصا له كما انه لا يجوز ان يحصل على الوجه الذي يستحق به
المدح ولا يثبت استحقاق المدح فيه لمثل ما قلناه واذا شرطنا حصول
المشقة فكل موضع يحصل هذا الشرط فيه يثبت استحقاق الثواب ولا
يلزمنا المناقضة فهو اولى مما قالوه فاما الشكر فلا يستحق الا بالنعم فاما ما عداها
من الافعال فلا يستحق الشكر عليه ويشترك في استحقاق الشكر بفعل الاحسان
والنعم القديم تعالى والمحدث لان الواحد منا اذا انعم على غيره استحق الشكر عليه
كما يستحق القديم تعالى اذا انعم على غيره فاما العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية
فيه غير انها تختص القديم سبحانه ولا يستحق بعضنا على بعض العبادة وانما كان
كذلك لان العبادة لا تستحق الا بالنعم التي هي اصول النعم من خلق الحياة والقدرة
والشهوة والنفار وما يجري مجرى ذلك وذلك يختص القديم تعالى ولانها
لا تستحق الا بمقدار من النعم من الكثرة لا تبلغ نعم بعضنا على بعض في ذلك
القدر فلاجل ذلك لم يستحق بعضنا على بعض العبادة بل اختصت بالله تعالى
مسئلة قال السيد المرتضى رضي الله عنه فاما الذم فيستحق بفعل القبيح
وبان لا يفعل الواجب واما العقاب فيستحق بهذين الوجهين مع الشرط
ان يكون الفاعل مختارا لما استحق به ذلك على ما فيه منفعة ومصلحة وانما قلنا انه
يستحق الذم على الاخلال بالواجب وانه جهة في استحقاق الذم كالقبيح لان
العقلاء يعلقون الذم بذلك كما يعلقونه بالقبيح ولانهم يذمونه اذا

علموه غير فاعل الواجب عليه وان لم يعلموا سواه **شرح ذلك**
يستحق الذم بالوجهين اللذين ذكرناهما وهما فعل القبيح والاخلال بالواجب
اذا امكن التحرز منه بان يكون عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب و
متمكنا منهما ويشترك في ذلك المحدث والقديم تعالى لو كان يجوز ان يخل
بالواجب او يفعل القبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان جهة استحقاق الذم
لا تختص المحدث دون القديم فلاجل ذلك عمهما فاما العقاب فانه يستحق
بهذين الوجهين بشرط ان يكون الفاعل لذلك اختاره على ما فيه منفعة وشهوة
وذلك يختص الواحد منا دون القديم تعالى لانه لا يجوز عليه المنافع فلاجل
ذلك لم يستحق العقاب لو فعل القبيح او اخل بالواجب تعالى الله عنه ويستحقه
الواحد منا كما نقول في الثواب والمدح سواء وهذا اولى مما قاله بعضهم قلنا
من ان جهة الاستحقاق في القديم والمحدث على حد واحد غير ان فعل العقاب
يستحيل في القديم ويصح في المحدث فلاجل ذلك اختص وذلك انه
لا يجوز ان يحصل جهة استحقاق العقاب ولا يثبت استحقاق العقاب
لان ذلك يكون نقضا لها كما انه لما كان جهة استحقاق الذم لم يجز ان
يثبت ولا يثبت استحقاق الذم لانه يكون نقضا له فالاولى ما تقدم ذكره
في الفرق بين القديم والمحدث فاما الذي يدل على ان الاخلال بالواجب
جهة يستحق بها الذم ان العقلاء يعلقون الذم بمن لا يفعل الواجب كما

يعلقونه

يعلقونه بفعل القبيح الا ترى ان من لم يرد وديعة ولم يشكر النعمة
يحسن ذمه كما يحسن ذم من فعل الظلم والكذب والعبث ولا فرق
عند العقلاء بين ذلك فينبغي ان يكون جهة لاستحقاق الذم وايضا فلو كان
لا يستحق الذم الا بفعل الترك اذا لم يفعل الواجب لوجب ان لا يذمه الا من
علم انه فعل الترك ونحن نعلم ان العقلاء يذمون من لم يفعل الواجب وان
لم يعلموا انه فعل الترك فعلمنا ان الاخلال بالواجب جهة يستحق بها الذم **مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه والمطيع منا يستحق بطاعته الثواب مضافا الى
المدح لانه تعالى كلفه على وجه يشق فلا بد من المنفعة ولا يكون هذه المنفعة
من جنس العوض لان العوض يحسن الابتداء به **شرح ذلك** المطيع لا بد
ان يستحق بطاعته الثواب لان الله تعالى كلفه على وجه يشق عليه فلا بد
ان يكون في مقابلة هذه المشقة ما يخرجها من ان يكون ظلما وهو الثواب
الذي اشرنا اليه كما انه لو فعل الالم لم يكن بد من ان يفعل العوض ليخرج الالم
عن كونه ظلما وانما قلنا ذلك لانه تعالى كان قادرا على ان يكلفه على وجه
لا يشق عليه ويغنيه بالحسن عن القبيح فلما لم يفعل ذلك وكلفه على الوجه
الشاق لم يكن بد من منافع تقابله ويجب ان يكون تلك المنافع مما لا يحسن
الابتداء بها لانه لو كان مما يحسن الابتداء به لم يحسن التكليف لكان
يكون عبثا والذي لا يحسن الابتداء به هو المنافع التي يقارنها التعظيم

والتبجيل التي نستحقها ثوابا **مسئلة** قال المرتضى رضي الله عنه ويستحق احدنا
بفعل القبيح والاخلال بالواجب العقاب مضافا الى الذم لانه تعالى
اوجب عليه الفعل وجعله شاقا والايجاب لا يحسن لمجرد النفع ولا بد
من استحقاق ضرر على تركه **شرح ذلك** استدل المتقدمون من اهل
العدل وكثير من المرجئة بهذه الطريقة على ان العاصي يستحق العقاب
زايدا على الذم بان قالوا اذا اوجب الله تعالى هذه الامور على المكلف
على وجه فيشق عليه فلا يخلو ايجابه ذلك من ان يكون فيه نفعا او لان
في الاخلال به ضررا هو العقاب قالوا ولا يجوز ان يكون انما اوجبها
لما فيها من المنافع لان اجتلاب المنافع ليس بواجب لانه لو كان
واجبا لوجبت النوافل كلها لان فيها منافع وانما لم تجب النوافل
لانه ليس في الاخلال بها عقاب ولا ضرر فاذا بطل ان يكون انما اوجبها
لاجتلاب المنافع ثبت القسم الاخر وهو ان فيها استحقاق العقاب
والذي اخترناه اخيرا وهو مذهب المحققين من المرجئة ان استحقاق
العقاب لا يعلم عقلا على وجه القطع والذي يقتضيه العقل تجويز استحقاقه
لان مع التجويز يحسن التكليف ولا يفتقر الى القطع فاما قولهم في
الدليل الاول انه لا يجوز ان يكون اوجبها لما فيها من المنافع فصحيح
وقولهم اذا بطل هذا ثبت القسم الاخر ليس الامر على ما قالوه لان

لقائل ان يقول انما اوجبها لما لها من وجه الوجوب فقط لان الواجبات
العقلية والشرعية كل شيء منها له وجه وجوب العقلية كرد الوديعة لكونه
رد الوديعة وشكر النعمة لكونه شكر النعمة وغير ذلك وفي الشرعية كالصلوة لكونها
لطفا في الواجبات العقلية وكذلك الصيام والزكوة وغير ذلك والذي يدل
انما اوجبها لذلك الوجه ولا يفتقر الى القطع على استحقاق العقاب فان
سلكوا طريقة الزجر وان في ذلك يجب الاغراء بالقبيح فقد قلنا ان تجويز
العقاب يكفي في باب الزجر ويخرجه من حد الاغراء فالاولى ان نرجع في استحقاق
العقاب الى السمع ونقطع في الموضع الذي قطع به ونجوز فيما لم يقطع
على م **مسئلة** قال السيد المرتضى ولا دليل في العقل على دوام ثواب ولا عقاب
وانما المرجع في ذلك الى السمع **شرح ذلك** ليس في العقل ما يدل
على دوام ثواب ولا عقاب وهو مذهب محققي المرجئة وذهبت المعتزلة
باجمعها على دوام الثواب والعقاب من جهة العقل ووافقهم جماعة من المرجئة
على دوام الثواب فاما دوام العقاب للكفار فالمرجع فيه الى السمع دون
العقل ولولا السمع وما هو معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله من دوام
عقابهم لما علمنا ذلك فاما فساق اهل الصلوة المستحقون للثواب فنقطع
على ان عقابهم منقطع لما علمنا من استحالة ثواب دائم مع عقاب دائم وفي
التحابط والذي يدل على ان العقل لا يدل على دوام الثواب والعقاب

انا سبرنا ادلة العقول فلم نجد فيها ما يدل على دوامهما فينبغي ان
نتوقف الى ان يرد السمع القاطع على احد المجوزين فاما حملهم دوام
الثواب والعقاب على دوام المدح والذم فمحض الدعوى ويطالبون
بالعلة الجامعة بينهما فلا يجدونها وكذلك قولهم لو لم يكن الثواب
دايما لم يكن الترغيب واقعا موقعه ولم يحسن التكليف لاجل نعيم
منقطع فباطل ايضا لان الترغيب يحصل ويحسن التكليف اذا كان في
مقابلته منافع عظيمة كثيرة وان لم تبلغ حد الدوام ومن دفع ذلك كان
مكابرا وكذلك قولهم ان العقاب لو لم يكن دايما لما حصل الزجر باطل ايضا
لانا قد بينا ان استحقاق العقاب لا يعلم عقلا فكيف يعلم دوامه وبينا
ان التجويز كاف في هذا الباب وكذلك تجويز دوامه كاف في باب الزجر
فاما من جهة السمع فلا خلاف بين الامة ان الثواب يستحق دايما وكذلك
لا خلاف يعتد به ان عقاب الكفر يستحق دايما واما عقاب الفسق
وما هو دون الكفر من المعاصي فلا دلالة في السمع على دوامه بل قد اشرنا
الى ان الدلالة حاصلة على خلافه وما يتعلقون به في هذا الباب من
عموم الايات قلنا فيها وجوه من الكلام احدها ان نمنعهم من
الاستدلال بعمومها بان العموم لا صيغة له وهو مذهب اكثر المرجئة
ونحمل الايات على الكفار ونخصها بهم وثانيها ان نبين انه

ليس

ليس بمفهوم في تلك الايات الدوام الذي يدعونه وثالثها ان نعارضها
بايات مثلها تقتضي ان عقابهم منقطع ولهذه الجملة شرح طويل قد استوفيناه
في مسائل اهل الموصل فلا يحتمل هذا الموضع اكثر مما اشرنا اليه **مسئلة**
قال السيد المرتضى رضي الله عنه والعقاب يحسن التفضل باسقاطه ويسقط
بالعفو لانه حق لله تعالى اليه قبضه واستيفاؤه ويتعلق باستيفائه ضرر
فاشبه الدين **شرح ذلك** يجوز العفو باسقاط العقاب من جهة العقول
تفضلا وهو مذهب المرجئة باجمعها والمعتزلة البصريين وخالفهم المعتزلة
البغداديون فقالوا لا يحسن العفو عقلا ولا سمعا ووافقهم البصريون
على السمع لانهم ذهبوا الى ان السمع منع من العفو وان كان العقل مجوزا
له وسنتكلم على بطلان هذا المذهب والذي يدل على ان العفو يحسن عقلا
ان العقاب حق لله تعالى اليه قبضه واستيفاؤه ويتعلق باستيفائه ضرر
فاشبه الدين في حسن اسقاطه ذكرنا انه حق لله تعالى حتى لا يلزم ما هو حق
عليه لان الثواب حق على الله تعالى ومع ذلك لا يسقط باسقاطه لانه
لم يكن حقا له فجرى مجرى من كان عليه دين في انه لا يسقط باسقاطه وذكرنا
اليه قبضه واستيفاؤه لانه قد يثبت الاستحقاق لمن لا يسقط باسقاطه
الا ترى ان الطفل والمولى عليه قد يستحقان كثيرا من الحقوق ومع ذلك
لو اسقطاه لما سقط لم يكن اليهما قبضه واستيفاؤه بل كان ذلك

للامام

الى وليهما وكذلك البالغ منا يستحق الاعواض على الله تعالى وعلى غيره
من الاحياء ومع ذلك لو اسقط لما سقط لما لم يكن اليه القبض و
الاستيفاء وكان ذلك الى الله تعالى وذكرنا كونه يتعلق باستيفائه ضرر
لان الدين بهذه صورته الا ترى ان من كان له على غيره دين وكان اليه
القبض والاستيفاء فمتى استوفاه دخل على المستوفى منه الضرر ولو
اسقطه سقط فالعقاب مشبه للدين من جميع الوجوه فينبغي ان يحسن
اسقاطه **مسئلة** قال المرتضى رضي الله عنه ولا تحابط بين الثواب والعقاب
ولا بين الطاعة والمعصية لفقد التنافي وما يجري مجراه **شرح ذلك**
لا تحابط بين الطاعة والمعصية على ما ذهب اليه كثير من المعتزلة ولا بين
المستحق عليهما من ثواب او عقاب على ما ذهب اليه اكثر المعتزلة سواء
قالوا بذلك على جهة الموازنة او على غير ذلك والذي يدل على ذلك انه لا تنافي
بين الطاعة والمعصية لانه يجوز ان يكون واحد منا مؤمنا بالله تعالى
بقلبه وفاعلا لما هو فسق بالجوارح ولا يستحيل ذلك وكذلك يصح ان يفعل
باحدى يديه الطاعة من صدقة وما يجري مجراها وباليد الاخرى يغصب
غيره او يلطم يتيما فيجمع في حالة واحدة بين الطاعة والمعصية ولو كانا
متنافيين لاستحال الجمع بينهما كما يستحيل الجمع بين السواد والبياض والعلم
والجهل فاما المستحق عليهما من الثواب والعقاب فلا تنافي ايضا بينهما

لان

فعلهما

لان المستحق لا يكون الا معدوما وفي حال العدم لا تضاد بينهما فاما فعلهما
على وجه الجمع اذا لم يمكن فانه يجوز ان يفعل كل واحد منهما عقيب صاحبه و
لا يجب ان يحكم بابطال احدهما صاحبه لاجل استحالة اجتماعهما في الفعل كما
انه لا يصح الثواب مع التكليف فلا يكون بقاء التكليف مبطلا له فكذلك
القول في المستحقين فاذا لم يكن بين المستحقين تضاد وتناف ولا بين
الطاعة والمعصية على ما بيناه وجب ان لا يبطل احدهما صاحبه و
يثبتان جميعا **مسئلة** قال السيد رضي الله عنه وقبول التوبة و
اسقاط العقاب عندها تفضل من الله تعالى للوجه الذي ذكرناه من فقد
التنافي **شرح ذلك** التوبة طاعة واجبة لانها امتناع من قبيح و
بها يخرج الانسان من ان يكون مصرا عليه ويستحق بفعلها الثواب غير انه
لا يجب سقوط العقاب عندها عقلا وانما يسقط عندها تفضلا من الله
تعالى كما يسقط عند العفو وقد اجمع المسلمون على ان التائب يسقط عقابه
وان اختلفوا في علة اسقاطه والذي يدل على انها لا تسقط العقاب عقلا
ما بيناه قبل هذا من انه لا تضاد بين الطاعة والمعصية ولا بين المستحق عليهما
من الثواب والعقاب واذا ثبت ذلك ثبت ما اردناه فاما قول من
خالف في ذلك وقال انها تسقط العقاب من حيث كان بذلا للمجهود و
حملوا ذلك على الاعتذار الحاصل من المسيء الى المساء اليه في الشاهد

وان ذلك يوجب اسقاط ذمته على الاساءة المتقدمة فمحقق الدعوى
لانا لا نسلم لهم ذلك وجميع المرجئة يدفعونه فلا يمكن ادعاء علم ضروري
فيه فاذا بطل ما قالوه ثبت ما اردناه **مسئلة** قال السيد ومن
جمع بين الطاعة والمعصية اجتمع له استحقاق الثواب والمدح بالطاعة
والذم والعقاب بالمعصية وفعل ذلك به على الوجه الذي يمكن **شرح**
ذلك قد دللنا على بطلان التحابط على سائر وجوهه فاذا ثبت ذلك
فمن جمع بين الطاعة والمعصية ثبت له استحقاق الثواب على الطاعة
واستحقاق العقاب على المعصية ويجتمعان معا في الاستحقاق فاذا
اراد الله تعالى ان يفعل به الاستحقاقين قدم العقاب فاستوفاه
لانه لا يكون الا منقطعا على ما بيناه فيما تقدم اذا لم يرد العفو عنه
ثم يفعل به ما يستحقه من الثواب ولا يجوز ان يبتدئ اولا بالثواب و
ينقله الى العقاب لامرين احدهما ان الثواب لا يكون الا دائما فلا
يمكن ايفاده ونقله الى العقاب والثاني اجماع الامة لانهم اجمعوا
على الثواب لا يتعقبه العقاب وان اختلفوا في علته **مسئلة** ان ص
قال السيد المرتضى رضي الله عنه وعقاب الكفار مقطوع عليه بالاجماع
وعقاب فساق اهل الصلوة غير مقطوع عليه لان العقل يجوز العفو
عنهم وكذلك السمع ولم يرد سمع قاطع بعقابهم **شرح ذلك**

قد بينا

قد بينا ان العقل يجوز العفو عن مستحق العقاب كفرا كان ذلك او فسقا
خلافا لما يقوله ابو القاسم واصحابه فاذا ثبت ذلك فينبغي ان يكون على ما كنا
عليه من جواز العفو الا ان منع السمع منه من عقاب الكفار فان المسلمين قد اجمعوا
على ان الكفار يعاقبون لا محالة فقطعنا باجماعهم على عقابهم واما عقاب فساق
اهل الصلوة فباق على ما كنا عليه لانه ليس في ذلك اجماع ولا دليل يجري مجرى
الاجماع على انهم يعاقبون لا محالة ونحن نبين ما يستدلون به في هذا الباب ونتكلم عليه
في الفصل الذي يلي هذا الفصل واذا ثبت ان لا دليل يقطع به على عقابهم وجب
ان يكون العفو عنهم مجوزا كما كان في العقل لا سيما اذا اقترن به السمع **مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه وما يدعون من ايات الوعيد وعمومها مقدوح فيه بان
العموم لا ينفرد بصيغة خالصة في اللغة له ولان ايات الوعيد مشروطة بالتي
ومن زاد ثوابه عندهم وما اوجب هذين الشرطين يوجب اشتراط من تفضل عليه على عقابه ،
بالعفو وهذه الايات ايضا معارضة بعموم آيات اخر مثل قوله تعالى ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وان الله
يغفر الذنوب جميعا بعد قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وما اشبه ذلك من
الايات **شرح ذلك** استدل البصريون على ان الفساق معاقبون
لا محالة بقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها
بغائبين وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا

خالدا فيها وبقوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وبقوله تعالى ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وبقوله
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وما اشبه ذلك من الايات التي تقتضي
الوعيد وقالوا ظواهر هذه الايات تقتضي القطع على ان الفساق معاقبون
لا محالة ولنا في الكلام على هذه الايات وجوه اولها وهو مذهبنا وعليه نعول
ان العموم لا صيغة له تنفرد به بل ما يستعمل في العموم يستعمل في الخصوص و
اذا استعمل فيهما وجب ان يكون مشتركا واذا ثبت اشتراكه فلا دلالة في
هذه الايات لان الاستدلال بها مبني على العموم واذا لم يكن للعموم صيغة جاز
ان يكون المراد بهذه الايات بعض العصاة وهم الكفار الذين اجمع المسلمون
على عقابهم واذا احتمل ذلك سقط استدلالهم بها وثانيها ان هذه الايات
معارضة بايات مثلها تتضمن القطع على غفران الله تعالى المستحق العقاب مثل لمستحقي
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فانه تصريح بان الله
يغفر الظلم لان قوله على ظلمهم معناه في حال كونهم ظالمين لانه المستفاد بهذه
اللفظة الا ترى ان القائل اذا قال انا اود فلانا على هجره او اتيت لقيت
فلانا على شربه لا يستفاد منه الا تركه في حال هجره وان لقياه له
كان في حال شربه واذا ثبت ذلك اقتضى ان الغفران يحصل في حال
الظلم بظاهر اللفظ ومنها قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم

لا تقنطوا

لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ولم يشترط التوبة
ولا صغر المعصية فينبغي ان يحمل على عمومه الا ما اخرجه الدليل من عقاب
الكفار ومنها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فقطع تعالى على انه لا يغفر الشرك ونحن نعلم انه ما نفى غفران الشرك
على كل حال وانما نفى ان يغفره مع عدم التوبة فينبغي ان يكون ما اثبته من
غفران ما دون الشرك يكون ايضا مع عدم التوبة حتى يكون فرقا بين النفي
والاثبات وليس لهم ان يقولوا ان المراد بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
الصغائر لان ذلك تخصيص بلا دليل ولا لهم ايضا ان يقولوا ان الغفران في
الاية متعلق بالمشية لان المشية انما دخلت في المغفور له لا في الغفران
وانما كان يكون شبهة لو قال ويغفر ما دون ذلك ان شاء وليس ذلك في
الاية وليس لهم ان يخصوا هذه الايات التي ذكرناها بان يشترطوا فيها
التوبة او صغر المعصية لنسلم لهم اياتهم لان لنا عليهم مثله بان نقول نحمل
اياتكم ونخصها بالكفار ليسلم لنا عموم اياتنا وقد وقفنا موقفا واحدا وذلك
يقتضي توقفا في احتجاجهم بالايات ومنها ان الايات التي استدلوا بها لا خلاف
انها ليست على عمومها لانهم يخصون منها التائبين ومن صغرت معاصيهم
ويقولون هؤلاء خارجون عن عموم هذه الايات لما دل الدليل على ان التائب
لا يحسن عقابه ومن صغرت معاصيه فان عقابهم يقع محبطا عندهم فما اوجب

اشتراط هذين الشرطين يوجب اشتراط شرط ثالث وهو العفو لانه انما شرط
الامران اللذان ذكروهما لان كل واحد منهما اذا حصل اسقط العقاب
المستحق فكذلك العفو يجب اشتراطه لانه متى حصل اسقط العقاب المستحق وليس
لهم ان يقولوا ان عموم الايات دال على انه لا يختار العفو وذلك ان
لقائل ان يقول وهلا دل عموم الايات على ان العاصي لا يختار التوبة و
لا يأتي بطاعة اكثر من المعصية فان جاز لكم ان يقولوا لا يجب ذلك لانه يجوز
ان يختار المكلف التوبة او يفعل طاعة اكثر من المعصية فكذلك نقول
لا يدل على انه لا يختار العفو فينبغي ان يكون مجوزا كما كان ولشرح هذه الجمل
التي ذكرناها موضع غير هذا واستوفيناه في المسائل الموصلية في الوعيد
وفيما اوردناه هاهنا كفاية **مسئلة** قال المرتضى رضي الله عنه
وشفاعة النبي صلى الله عليه وآله انما هي في اسقاط عقاب العاصي لا في زيادة
المنافع لان حقيقة الشفاعة تقتضي ذلك من جهة انها لو اشتركت
لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله اذا سألناه تعالى في زيادة درجاته
ومنازله **شرح ذلك** لا خلاف بين الامة في ان للنبي صلى الله
عليه وآله شفاعة وهو عليه السلم مشفع فيها وان اختلفوا في كيفيتها
فذهبت المعتزلة باجمعها والخوارج والزيدية الى انها مختصة بزيادة
المنافع وبالتائبين الذين لا يستحقون شيئا من العقاب وانها لا تكون

تختص بذلك دا

اسقاط

في اسقاط الضرر وذهبت المرجئة على اختلاف مذاهبها في الاصول الى
ان شفاعة النبي صلى الله عليه وآله في اسقاط الضرر لا غير وانها لا تكون
في زيادة المنافع لان حقيقتها في اسقاط الضرر والذي يدل على ذلك
ان الشفاعة لا تخلو من ان تكون موضوعة لاسقاط الضرر او لزيادة
المنافع او تكون مشتركة فيهما ولا يجوز ان تكون مختصة بزيادة المنافع
لانها لو كانت كذلك لوجب ان يكون من سال في اسقاط الضرر ان
لا يكون شافعا وقد علمنا من دين اهل اللغة خلافه وهو ايضا لا خلاف فيه
ولا يجوز ان تكون مشتركة لانها لو كانت كذلك لوجب ان يكون الواحد
منا اذا سال الله تعالى ان يزيد في درجات النبي وكراماته صلى الله عليه وآله
شافعا فيه وقد علمنا ان احدا من المسلمين لا يطلق ذلك فلو كانت الشفاعة
تتناول زيادة المنافع حقيقة لوجب اجراء الاسم عليها اي موضع حصلت
كما انها لما كانت حقيقة في اسقاط الضرر اطلق ذلك عليها اي موضع
حصلت وفيمن حصلت وقد علمنا خلاف ذلك في الموضع الذي ذكرناه وليس
لهم ان يقولوا انما لم يطلق فيمن سال في النبي صلى الله عليه وآله انه شافع فيه
لان الشفاعة يراعى فيها الرتبة فلا يقال فيمن هو فوق السائل انه شافع
فيه كما لا يقال ذلك في الامر اذا كان المخاطب فوق المخاطب وهذا الذي
يعولون عليه في هذا الموضع وبه يعتلون وذلك ان الذي ذكروه غير

صحيح لان الرتبة انما تراعى بين الشافع والمشفوع اليه لا من تبنا وله
الشفاعة كما انها اذا كانت معتبرة في الامر اعتبرت بين الآمر والمامور
لا من تبنا وله الامر الا ترى ان القائل اذا قال لغلامه الق الامير كان آمرا له كما
لو قال له الق الحارس لما كان فوق الغلام ولم يتغير حاله في كونه آمرا بين ان
يتعلق امره بالامير الذي هو فوقه وبين الحارس الذي هو دونه وايضا فكل
موضع يراعى فيه الرتبة في الخطاب لا يدخل بين الانسان وبين نفسه وقد
علمنا انه يحسن ان يشفع الانسان في نفسه فلو كانت الشفاعة تراعى فيها
الرتبة لما جاز ذلك كما لا يجوز ذلك في الامر الا ترى انه لا يحسن ان يامر الانسان
نفسه ولهذه الجملة التي ذكرناها شرح قد استوفيناه في المسايل الموصلية
وكذلك الكلام في الآيات التي يتعلقون بها في هذا الباب **مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه واذا بطل التحابط فلا بد فيمن كان مؤمنا في باطنه
ان يوافي بالايمان والا ادى الى تعذر استيفاء حقه من الثواب **شرح**
ذلك قد ثبت ان المؤمن يستحق الثواب الدائم بالاجماع وبينا بطلان التحابط
واذا ثبت هذان الامران فلا بد فيمن آمن بالله تعالى وبرسوله ان يوافي
بايمانه ولا يجوز ان يكفر لانه لو كفر لاستحق على كفره العقاب الدائم بالاجماع
وكان يؤدي الى اجتماع الثواب الدائم والعقاب الدائم وذلك لا يمكن
ايفاؤه ولا استيفاؤه لان المسلمين قد اجمعوا على ان الثواب لا ينقل

من

من حال الثواب الى حال العقاب ولا يلزم على ذلك ان من كفر لا يجوز ان
يؤمن من حيث ان الكافر يستحق عليه العقاب الدائم فلو آمن لاستحق الثواب
الدائم وكان يؤدي الى اجتماع العقاب الدائم والثواب الدائم وذلك
يؤدي الى ما بينا فساده لان الذي قالوه وان كان على ما فرضوه فان الكافر
وان استحق العقاب الدائم متى آمن بالله واقلع عن كفره فان الله تعالى وعد
تفضلا منه باسقاط عقابه في قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما
قد سلف وقد اجمع المسلمون على سقوط عقابه عند التوبة فيمكن ايفاؤه
الثواب لان عقابه قد سقط بالعفو وليس كذلك الثواب الدائم اذا
تعقبه الكفر لان الثواب لا يجوز اسقاطه بالكفر الذي يوافي به ولا بالعفو عنه
فيؤدي الى بطلان ما ذكرناه فان قيل ولم لا يجوز ان يكفر المؤمن كفرا لا
يوافي به فلا يثبت له استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم لان ايمانه
بعد كفره قد اسقط عقاب كفره فلا يؤدي الى ما ذكرتموه ولا يخرج منه ما ذهبتم
اليه من ان المؤمن لا يجوز ان يكفر قلنا هذا ايضا لا يجوز لانه لو جاز ان
يكفر المؤمن وان لم يواف به لجوزنا ان يكون في المرتدين من يستحق الثواب
الدائم والتبجيل والتعظيم على ايمانه المتقدم ويستحق العقاب والاستخفاف
واللعنة في الحال على كفره وذلك مما اجمع المسلمون على بطلانه لان احدا
من الامة لا يقول ان احدا من الكفار يستحق التعظيم والتبجيل او يجوز ان يكون

مستحقا لذلك فتجويز ما ساله السائل يؤدي الى بطلان ما قد اجمع المسلمون
عليه ويؤدي ايضا الى اجتماع الثواب الدائم والعقاب الدائم وذلك
باطل لانه قول خارج عن الاجماع **مسئلة** قال السيد رضي الله عنه ويسمى
من جمع بين الايمان والفسق بانه مؤمن بايمانه فاسق بفسقه لان
الاشتقاق يوجب ذلك ولو كان لفظ مؤمن منتقلا الى استحقاق الثواب
والتعظيم كما يدعى لوجب تسميته به لانه عندنا يستحق الثواب والتعظيم و
ان استحق العقاب **شرح ذلك** من جمع بين الطاعة والمعصية
استحق اسم الايمان مطلقا وقيد له اسم الفسق وفي المرجئة من اطلق
الاسمين جميعا وفيهم من قيد بهما جميعا وذهبت المعتزلة والزيدية
الى ان من ارتكب الكبيرة لا يستحق اسم الايمان ولا يوصف بانه مؤمن
ولا كافر واثبتوا له منزلة بين المنزلتين والذي يدل على ان مرتكب
الكبيرة من اهل الصلوة يسمى مؤمنا انه لا يخلو هذه اللفظة ان تكون مشتقة
من فعل الايمان او تكون مشتقة موضوعة على من يستحق الثواب فان
كان الاول فهو الصحيح لان لفظة مؤمن مشتقة من فعل الايمان كما ان
ضاربا وقاتلا مشتقان من فعل الضرب والقتل ولا خلاف ان مرتكب
الكبيرة معه ايمان وهو فاعل له فينبغي ان يجري عليه الاسم بانه مؤمن وان
كانت هذه اللفظة معروفة بالعرف او بالشرع الى من يستحق الثواب

او تكون منتقلة عن موضوعها الى من يستحق الذم

على ما يقولونه وجب ايضا اطلاقه على مرتكب الكبائر لانه عندنا يستحق
الثواب فان قالوا ما كان معه من الثواب قد بطل بهذه الكبائر قلنا لهم
قد بينا بطلان التحابط لا على اختلاف كيفيته واذا بطل ثبت استحقاق
الثواب وثبت بثبوته استحقاق اسم الايمان عليه ولو لم يكن مع
مرتكب الكبائر ثوابا اصلا لكان كافرا لان كل من ليس معه ثواب اصلا
وهو مستحق للعقاب لا يكون الا كافرا عندنا وذلك باطل بالاتفاق
بيننا وبين المعتزلة واذا ثبت ما قلناه بطل اثباتهم المنزلة بين المنزلتين
مسئلة قال السيد رضي الله عنه والامر بالمعروف ينقسم الى واجب
وندب فما تعلق منه بالواجب كان واجبا وما تعلق منه بالندب كان
ندبا والنهي عن المنكر كله واجب عند شروطه لان المنكر لا ينقسم انقسام
المعروف **شرح ذلك** لا خلاف بين الامة في ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجبان وقد نطق القران بهما في آي كثيرة واختلف اهل
العدل في وجوبهما عقلا ومنهم من اوجبهما سمعا وقال العقل لا يدل على
ذلك وهو الصحيح الذي اخترناه والامر بالمعروف ينقسم قسمين الى امر بمعروف
هو واجب مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج وما اشبه ذلك من العبادات
وغيرها من الواجبات العقلية والسمعية وما هذا وصفه فهو واجب
مثله والى امر بمعروف هو ندب مثل النوافل في الافعال المرغب فيها فما

مثلة

هذا الحكم فهو مندوب اليه وانما قلنا ذلك لان المعروف لما كان منقسما الى
واجب وندب لا بد ان ينقسم الامر به انقسامه لانه لا يجوز ان يكون
المعروف ندبا والامر به واجبا فاما النهي عن المنكر فهو كله واجب وانما
كان كذلك لان ترك القبيح كله واجب ولا ينقسم انقسام المعروف فلاجل
هذا قلنا ان النهي عن المنكر كله واجب الا انهما لا يجبان الا عند شروط
نذكرها فيما يلي هذا الفصل **مسئلة** قال السيد رضي الله عنه وليس في
العقل دليل على وجوب ذلك الا اذا كان على سبيل دفع الضرر وانما
المرجع في وجوبه الى السمع ومن شرائط انكار المنكر ان يعلمه منكرا او يجوز
تاثير انكاره ويزول الخوف على النفس وما يجري مجراها ولا يكون
في انكاره مفسدة **شرح ذلك** قد بينا ان الطريق في وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر السمع دون العقل وبينا اقسام المعروف
والامر به وبقي الآن ان نذكر شرايطهما فمن شرائط وجوبهما ان يعلم
المعروف معروفا والمنكر منكرا حتى يجب عليه انكاره فمتى لم يعلم لم
يجب عليه ذلك ولا يقوم غلبة الظن في هذا الباب مقام العلم لان
مع غلبة الظن يجوز ان يكون المعروف معروفا والمنكر منكرا او يجوز
ان يكون الامر بخلافه لانه ليس مع غلبة الظن قطع واذا جوز
ذلك لم يجب عليه بل يقبح منه ومنها ان لا يؤدي ذلك الى ضرر

في النفس

في النفس او المال لانه متى ادى اليهما او الى واحد منهما لم يجب ذلك عليه
وهل يحسن ذلك وان لم يكن واجبا ام لا فيه خلاف فمنهم من قال
يحسن ان يتحمل الضرر في نفسه وماله اذا لم يؤد الى تلفهما حين يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر ومنهم من قال لا يحسن ذلك وغلبة الظن في
هذا الباب يقوم مقام العلم ولا يحتاج الى القطع على انتفاء ما ذكرناه و
ومنها ان يجوز تاثير انكاره ولا يقطع على ان انكاره لا يؤثر لانه متى
قطع على انكاره انه لا يؤثر لم يحسن وكان عبثا ويكفي التجويز في هذا الباب
لما قلنا . ومنها ان لا يكون فيه مفسدة لانه متى كان فيه مفسدة
قبح بلا خلاف وهذا القسم ايضا لا بد ان يكون معلوما وعلى هذا التجويز (التحرير)
يكفي ان يقال من شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان لا يكون فيه مفسدة
واذا قلت ذلك لم يحتج ان تقول ولا يؤدي الى ضرر في النفس والمال لان
ذلك اذا كان قبيحا فقد دخل فيه هذا القسم فلا يحتاج الى افراده بالذكر وهو
الذي اخترناه مذهبا **باب الكلام في النبوة** **مسئلة** قال السيد
المرتضى رضي الله عنه متى علم الله تعالى ان لنا في بعض الافعال مصالح والطافا
او فيها ما هو مفسدة في الدين والعقل لا يدل على ذلك وجبت بعثة
الرسول لتعريفه ولا سبيل الى تصديقه الا بالمعجز **شرح ذلك** الكلام
في النبوة اولا مع البراهمة الذين ينفون النبوات ويحيلونها على

اختلاف هذا بينهم فان فيهم من يحيل بعثة الانبيا من حيث لم يكن الى
ذلك طريق ومنهم من يقول ان ذلك ممكن في القدرة ولكن لا يحسن لانه
عبث من حيث ان ما ياتي به النبي لا يخلو ان يكون موافقا لما في
العقول او مخالفا له قالوا فان كان موافقا له فلا فايدة في النبوة لان
العقل كاف في هذا الباب وان كان مخالفا له فينبغي ان يكون مطرحا لان
كل ما خالف العقل فهو باطل والذي يدل على جواز بعثة الرسول انه لا
يمتنع ان يعلم الله تعالى ان لنا في بعض الافعال مصالح مثل الصلوة و
الزكوة وما اشبه ذلك وفي بعضها مفاسد مثل الزنى واللواط وشرب
الخمر وما اشبهها وبالعقل لا يمكن التوصل الى الفرق بين ما هو مفسدة و
ما هو مصلحة واذا كان الله تعالى قد كلف الخلق وجب ان يعرفهم مصالحهم
ومفاسدهم وذلك لا يتم الا ببعثة الرسل عليهم السلام لانه لا يمكن
ان يقال هلا خلق فيهم العلوم الضرورية في المصالح والمفاسد لان
التكليف يمنع من خلق علم ضروري واذا ثبت ما ذكرناه ثبت جواز بعثة
الرسل ولا يمكن ان يقال ان ما قلتموه لا يجوز لان ذلك تحكم ودفع
بالراي من حيث ليس هاهنا ما يحيله ويمنع منه فاما شبهة من قال
منهم لانه لا يمكن الوصول الى الفرق بين النبي والمتنبي من حيث ان انه لو
عندكم انما يفرق بينهما بالعلم المعجز والمعجز يجوز ان يفعله الله تعالى لما فيه

من المصلـ

من المصلحة وان طابق دعوى المدعي فباطلة وذلك ان الذي قالوه
ليس بكلام صحيح لان المعجز يجري في التصديق مجرى قوله صدقت ولا يجوز
ان يقول له صدقت الا وهو صادق في نفسه ولا يجوز ان يقول ذلك
لغرض اخر الا ترى ان الواحد منا متى ادعى على غيره بانه وكيله او رسوله
او صاحبه وقام الدليل على ذلك انني اقول بحضرته ذلك فيقول له صدقت
فلا يقول له صدقت الا وهو صادق عنده ولا يجوز ان يقصد بقوله صدقت
غرضا اخر لانه لو فعل ذلك لعد سفيها واضعا للشي في غير موضعه والعلم
بذلك ضروري واذا كان المعجز يجري مجرى قوله صدقت لان القول
لا يمكن فيه لانه يحتاج الى دلالة يعلم بها انه قول الله تعالى وذلك
يتسلسل فمتى اظهر الله العلم المعجز على يد المدعي للنبوة على شرائطه علم به
صدق المدعي فاما من قال انه لا يخلو من ان ياتي بما يوافق العقل او يخالفه
على ما حكيناه عنهم فالقول في ذلك انه لا ياتي الا بما يوافق العقل لان ما
يوافق العقل على ضربين منه ما يعلم بالعقل تفصيل موافقته له فلا يحتاج في ذلك
الى الرسل ومنه ما يجوز ان يكون موافقا له فيعلم في الجملة انه يجب العمل عليه
فاذا وردت الرسل بتفصيل ذلك وجب القبول منهم مثال ذلك ما قدمناه
من الشرعيات التي لنا فيها مصالح ومفاسد والعقل خال من الدلالة
تعيين ه على ذلك فاما العلم بصدق النبي فلا يمكن ان يكون الا بالعلم المعجز على ما قدمناه

من حيث ابطلنا العلم الضروري بذلك لمنع التكليف منه وابطلنا
ايضا ان يكون القول الصادر من الله تعالى طريقا الى ذلك لانه ان قيل
انه نعلم انه قول الله ضرورة فذلك لا يمكن الا بعد ان يعلم ذاته ضرورة
والتكليف يمنع منه وان قيل انه يعلم انه قول الله تعالى بمعجز فبالمعجز يعلم
ان الرسول صادق فلا يحتاج الى القول فاما الكلام في اول من يخاطبه
الله تعالى ويرسله فله شرح طويل لا يحتمله هذا الموضع **مسئلة** قال السيد
رضي الله عنه وصفة المعجز ان يكون خارقا للعادة ومطابقا لدعوى الرسول
ومتعلقا بها وان يكون متعذرا في جنسه او صفته المخصوصة على الخلق
ويكون من فعله تعالى او جاريا مجرى فعله **شرح ذلك** المعجز يحتاج في
دلالته الى شروط منها ان يكون خارقا للعادة لان ما هو معتاد لا يمكن
الاستدلال به على صدق المدعي الا ترى ان من ادعى النبوة وجعل الدلالة
على صدقه طلوع الشمس من مشرقها لم يكن ذلك دلالة على صدقه من حيث
جرت العادة به ومتى جعل الدلالة على صدقه طلوعها من مغربها امكن الاستدلال
به لكونه خارقا للعادة ومنها ان يكون مطابقا للدعوى ومعنى ذلك انه
اذا ادعى النبوة وجعل الدلالة على صدقه حياة ميت عقيب دعواه
وجب ان يحيى ميتا عند دعواه ولا يجوز ان يحصل هناك غير حياة ميت
مما هو خارق للعادة من حيث لم يكن مطابقا لدعواه فنعلم ان هذا الشرط

لابد منه ايضا

لابد منه ايضا ومنها ان يكون متعذرا في جنسه على الخلق مثل خلق الحياة والقدرة
وما اشبههما او في صفته مثل طفر البحر والفصاحة المخصوصة في القران وما
يجري مجراه لان هذه الاشيا متعذرة في صفتها لا في جنسها لان جنس طفر
البحر جنس طفر النهر الصغير وجنس الكلام الخارق للعادة جنس الكلام المعتاد
وانما بان منه بصفته وليس كذلك خلق الحياة والقدرة لانه متعذر في جنسه
من حيث لا يقدر عليه غير الله تعالى ومنها ان يكون من فعل الله تعالى خاصة او
جاريا مجرى فعله وبيان ذلك ان ما يكون من فعل الله هو فعل الاجناس المخصوصة
التي لا يقدر عليها غيره وما جرى مجرى فعله هو ما يقدر القادر بقدرة عليه او ما يجوز
ذلك فيه غير انه لم يجر العادة بمثله مثال ذلك نقل الجبل من مواضعها و
ما يجري مجرى ذلك فان ذلك يمكن ان يستدل به على صدق المدعي من حيث
كان خارقا للعادة وان اختلفوا في وجه دلالته فذهب اكثر اهل العدل
الى ان الذي يدل على صدق المدعي من حيث كان خارقا هو تمكين الله تعالى
من الفعل الذي لم تجر العادة بمثله والذي نختاره ان الذي يدل على صدقه
هو فعل القدر التي يتاتى بها نقل الجبل وطفر البحر لا نفس الطفر والنقل وفعل هذا
القدر من القدر لم تجر العادة بمثله فقد عاد الامر الى ان ما يدل على الصدق
هو ما يختص الله تعالى بالقدرة عليه وهو الذي نعول عليه ولشرح هذه الاقسام
موضع غير هذا الموضع **مسئلة** قال السيد رضي الله عنه فاذا وقع خرق

84 التصديق فلا بد من دلالته على الصدق والا كان قبيحا وقد دل الله تعالى
على صدق نبيه محمد صلى الله عليه واله بالقران لان ظهوره من جهته عليه السلم
معلوم ضرورة وتحديه العرب والعجم بمعارضته معلوم ايضا بقريب من الضرورة
وارتفاع معارضته معلوم ايضا بقريب من الضرورة وان ذلك للتعذر
معلوم ايضا بادنى نظر لانه لولا كان التعذر لعورض ولولا ان التعذر خرق
العادة لوقف على انه لا دلالة في تعذر معارضته فاما ان يكون القران
من فعله تعالى على سبيل التصديق له عليه السلم فيكون هو العلم المعجز او يكون
صرف القوم عن معارضته فيكون الصرف هو العلم الدال على نبوته عليه السلم
وقد بينا في كتاب الصرفة الصحيح من ذلك وبسطناه **شرح ذلك**
قد بينا ان المعجز اذا جمع الشرائط التي ذكرناها لا بد من ان يكون دالا على
الصدق ومفعولا لاجله وانه لا يجوز ان يفعل لغير ذلك لان ذلك وجه قبيح
وضربنا لذلك الامثال بما يغني عن اعادته فاما الذي يدل على نبوة
رسول الله محمد صلى الله عليه واله فهو القران الموجود المعلوم ضرورة ظهوره
من جهته وانه لم يظهر من جهة غيره والاستدلال به مبني على اشياء منها
انه عليه السلم ظهر على يده القران وقد بينا ان ذلك معلوم ضرورة ومنها انه
عليه السلم تحدى العرب بذلك وذلك ايضا معلوم على لا يتخالجنا فيه الشك
والشبهة ولانه ايضا معلوم انه جعل هذا القران علما على صدقه وانه مما

خصه الله

خصه الله تعالى به وابانه من سائر خلقه ولسنا نريد بالتحدي اكثر من هذا و
قد نطق القران في اي كثيرة تتضمن التحدي مثل قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
ومثل قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وفي موضع اخر قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وفي موضع
اخر فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذه ايات صريحة في التحدي ومنها انهم لم يعارضوه
والعلم بذلك قريب من الضرورة لانهم لو عارضوه لوجب ان يعلم كما علم القران
لان الدواعي متوفرة الى نقل ذلك ولانه لو عورض لكانت المعارضة هي الحجة
والقران شبهة فكان نقل ما هو الحجة اولى من نقل ما هو الشبهة وقد علمنا انه لم ينقل و
لو كان لنقلوه على انهم قد نقلوا من كلام مسيلمة الكذاب والاسود العنسي وطليحة الاسدي
ما هو معروف مما لا يشبه القران ولا يقاربه بل كل من يسمعه يعلم انه ليس منه
في قبيل ولا دبير ومنها ان نبين انهم انما لم يعارضوه للتعذر لا لغيره والذي يدل
على ذلك انه قد علمنا انهم قد اجتهدوا في ابطال امر رسول الله صلى الله عليه واله
واطفاء نوره بكل ما قدروا عليه فلما اعيتهم الحيلة عدلوا الى قتاله وبذلوا انفسهم
واموالهم دونه ونحن نعلم انهم لو كانوا قادرين على معارضته لعارضوه لان
الكلام كان سهلا عليهم غير متعذر من جهتهم وقد كانوا يفتخرون بذلك في
نظمهم ونثرهم لما عدلوا الى ما هو شاق على النفوس من بذل النفوس والاموال
لان العاقل لا يختار في بلوغ اغراضه ما هو شاق على نفسه على ما هو سهل عليه فكيف

وهم يعدلون الى امر شاق من قتاله ومعاداته لم يبلغوا ايضا اغراضهم في تكذيبه
واطفاء نوره لان جميع ذلك لم يدل على كذبه ولو عارضوه لدل على كذبه وحصلت
لهم اغراضهم فلما لم يفعلوا ذلك مع كمال عقولهم ورجحان آرائهم وفرط فصاحتهم
دل على انهم لم يعارضوه للتعذر ومنها ان التعذر بلغ الى حد خرق العادة
والذي يدل على ذلك انه لو لم يكن خارقا للعادة لو اقفوه على ذلك وقالوا له فلم
اذا تعذر علينا معارضتك دل على صدقك وهلا جرى هذا مجرى تعذر الشعر
على المفحم والخطابة على الالكن وان كان كل ذلك لا يخرق العادة فلما لم يقولوا
له هذا القول ولم يواقفوه عليه دل على انهم علموا انه خارق لعاداتهم ولاجل هذا
نسبوه الى السحر ولم ينسبوه لا الى الشعر ولا الى الكهانة ولا الى غير ذلك و
اذا ثبت الامور التي ذكرناها دل على ان القران معجز خارق للعادة ودال
على صدقه عليه السلم والصلوة فاما الكلام في جهة اعجازه هل هو صرف القوم عن
معارضته على ما نذهب اليه او فرط الفصاحة التي فيه او ما يتضمنه من الاخبار
بالغائبات او غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها فليس هذا موضع ذكرها
لانه لا خلاف بين من اتفقوا عليه على انه معجز وعلم دال على الصدق وانما
اختلفوا في جهة اعجازه والغرض في هذا الموضع بيان كونه معجزا ودالا على صدقه
عليه السلم وقد فعلناه والكلام في جهة الاعجاز والصحيح من الاقاويل والفرق
بينه وبين فاسده قد شرحناه في كتاب الفرقة فمن اراده وقف عليه من هناك

مسئلة قال السيد رضي الله عنه وكل من صدقه نبينا من الانبياء
المتقدمين عليه وعليهم السلم فانما علمنا صدقهم ونبوتهم بخبره ولولا ذلك
لما كان لنا طريق الى العلم **شرح ذلك** لا طريق لنا الى معرفة نبوة الانبياء
المتقدمين الا من جهة نبينا عليه السلم وانما قلنا ذلك لان الطريق الى العلم
هو ما تقدم من ذكر المعجز لا غير والخبر على ضربين متواتر وآحاد فالآحاد لا يجوز
ان تكون طريقا الى نبوتهم لانها لا توجب العلم بلا خلاف بين المحصلين و
المتواتر على ضربين احدهما يوجب العلم الضروري عند اكثر المتكلمين او
يوجب علما لا يختلج فيه شك مثل اخبار البلدان والوقايع والملوك
ونحن لا نعلم نبوة من تقدم نبينا عليه وعليهم السلم على هذا الوجه لانه
يمكن التشكك في نبوة كل من يدعي نبوته وفي المعجزات المدعاة لهم
ولا يمكن ذلك فيما ذكرناه من مخبر الاخبار فبان الا مرانه ليس العلم به حاصلا
على هذا الوجه والضرب الآخر من التواتر هو الذي يعلم بالاستدلال وله
شرائط منها ان يكون المخبرون يبلغون الى حد لا يجوز على مثلهم التواطؤ
ولا ما يجري مجراه ولا اتفاق الكذب ويكونوا مخبرين عما يعلمونه ضرورة
ويكونون على الصفة التي ذكرناها الى ان يتصلوا بالمخبر عنه وهذه الشرائط
مفقودة في اليهود والنصارى لانهم ليسوا متصلين بعصر موسى عليه السلم
ايضا لانقطع نقلهم الحجة وقد قيل ان بخت نصر قتلهم وابادهم واجتث

اصلهم حتى لم يبق منهم الا الشذاذ ومن لا تنقطع بنقله حجة وهذا ان لم يكن
مقطوعاً عليه فهو مجوز واذا كان كذلك سقط الاحتجاج بنقلهم واما النصارى
فكمثلهم لان المسيح عليه السلم لم يكن مستقراً في موضع على ما يقولون فنقله جماعة
تنقطع بنقلهم الحجة ولا خلاف بين النصارى انهم اخذوا الانجيل الذي في
ايديهم عن الاربعة المذكورين عندهم يوحنا ولوقا ومتى ومرقس ونقل الاربعة قس
يجوز ان يكون باطلاً ويجوز عليهم الاتفاق على الكذب والتواطؤ واذا لم يكن
نقل الفريقين حجة قاطعة لم يكن طريقاً الى العلم واذا لم يكن كذلك فالطريق
الى معرفة نبوتهم قول نبينا عليه وعليهم السلم وقد صدق النبي عليه السلم من
تقدم من الانبياء والمرسلين كما قال تعالى بل جاء بالحق وصدق المرسلين
فيجب الاقرار بنبوتهم على الجملة والتفصيل حسب ما بينه النبي عليه و
آله السلم ونطق به القران قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك مسئلة قال السيد رضي الله عنه ونسخ الشرايع
جايز في العقول لاتباع الشريعة المصلحة التي يجوز تغيرها وتبدلها وشرع موسى
وغيره من الانبياء عليهم السلم منسوخ لشريعة نبينا عليه السلم وصحة هذه
النبوة ودليلها يكذب من ادعى ان شرع موسى لا ينسخ شرح ذلك
الخلاف في النسخ مع اليهود وهم ثلاث فرق منهم من احال النسخ عقلاً
ومنع من جوازه من حيث انه يؤدي الى البداء او الى ان يكون الشيء

مراداً مكروهاً او مأموراً به منهياً عنه قالوا وكل ذلك باطل بالاتفاق ومنهم
من اجاز النسخ عقلاً ومنع منه سمعاً فادعوا ان موسى قال ان شريعتي
لا تنسخ ومنهم من اجاز النسخ عقلاً وسمعاً وخالف في صحة نبوة نبينا عليه
السلم ولنا في الكلام على هولاء الفرق طريقان احدهما ان ندل على صحة نبوة
نبينا عليه السلم وقد فعلناه بما بيناه من كون القران علماً معجزاً دالاً على
صدقه واذا ثبتت نبوته عليه السلم بطلت هذه الاقوال كلها على اختلافها
والطريقة الثانية ان ندل على جواز النسخ عقلاً ثم نبين جوازه سمعاً فيبطل
قول الفريقين من جملة هولاء الفرق والذي يدل على جواز النسخ انا قد بينا ان
الشرايع تابعة للمصالح واذا كانت تابعة لها فلا يمتنع ان يتغير المصلحة فيصير ما كان
مصلحة في زمان مفسدة في وقت اخر وما كان مفسدة في وقت مصلحة في وقت
اخر ولا مانع يمتنع من ذلك كما ان العقل كان يقتضي كون الاشياء على الحظر او الاباحة
على الاختلاف فيه ثم جاءت الشريعة باباحة ما كان محظوراً وحظر ما كان مباحاً فكذلك
ما ثبت حظره في زمان موسى عليه السلم لا يمتنع ان يكون مثله مباحاً في وقت نبينا
عليه السلم فاما قولهم ان ذلك يؤدي الى البداء فليس الامر على ما قالوه لان البداء هو ان
يأمر بنفس ما نهى عنه والوقت والمكلف واحد وليس كذلك النسخ لان النسخ يتناول
النهي عن مثل ما كان مأموراً به لا عنه نفسه لان السبت المأمور بالامساك فيه في
زمن موسى عليه السلم ليس هو السبت المباح التصرف فيه في زمن محمد صلى الله عليه وآله

وان كان مثله في الصورة فليس عينه واذا لم يكن هو بعينه بطل قولهم ان ذلك يؤدي
الى البداء واما قولهم انه يؤدي الى كون الشيء مرادا ومكروها او مامورا به ومنهيا عنه
فالكلام عليه هو ما ذكرناه لانه انما كان يؤدي الى ما قالوه لو كان نفس ما امر به هو
المنهي عنه او نفس ما اريد منه هو نفس ما كره منه والمكلف والوقت واحد وقد بينا
انا لا نقول ذلك بل نقول ان الذي امر به واريد منه غير الذي نهي عنه وكره منه وان
كان مثله واذا بطل ذلك بطلت هذه الاقاويل وكذلك القول ان قالوا انه
يؤدي الى كون الشيء حسنا قبيحا لان الطريقة واحدة لان الحسن غير القبيح فلا يؤدي
الى ما قالوه فاما من اجاز النسخ عقلا وامتنع منه سمعا فانه يقال لهم باي شيء تعلمون
ذلك اتعلمونه ضرورة ام استدلالا لان اخبار الاحاد لا مدخل لها في هذا الباب
فان قالوا بالعلم الضروري قيل لهم كان يجب ان نشارككم لان الضروريات
لا تختص بفريق دون فريق ولا بقبيل دون قبيل وقد علمنا خلاف ذلك وان
قالوا نعلم بالعلم الاستدلالي قيل لهم ما الذي يدل على ذلك فان ادعوا التواتر
فقد ابطلنا ان يكون لهم تواتر يمكن ان يستدل به وان كان التواتر عند كثير اهل
العلم يوجب العلم الضروري او علما لا يتخالج فيه الشك وقد بينا ان هذا العلم
ليس بحاصل لنا على ان الخبر الذي يروونه عن موسى عليه السلم بان شريعته لا
تنسخ لا بد من ان يكون مشروطا بانها لا تنسخ ما دامت المصلحة متعلقة بها
لانه لا يجوز ان يقول موسى عليه السلم شريعتي لا تنسخ وان تغيرت المصلحة

واذا

واذا احتمل ذلك لم يمكن حمله على التابيد واما الفرقة الثالثة فلا يمكن ابطال
قولها الا باثبات نبوة نبينا عليه السلم بالدليل القاطع وقد فعلنا فيجب
القطع بنبوته وبطلان هذه الاقاويل اجمع **باب الكلام في الامامة مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه الامامة واجبة في كل زمان لقرب الناس من الصلاح
وبعدهم من الفساد عند وجود الرؤساء المهيبين **شرح ذلك**
الرياسة واجبة عقلا لا يحسن التكليف من دونها اذا كان المكلفون غير
معصومين ويجوز منهم الخطأ والفساد والظلم والذي يدل على ذلك انا نعلم
ضرورة ان المكلفين متى كان لهم رئيس مطاع مهيب منبسط اليد يؤدب
الجناة وينتصف من الظالم للمظلوم ويردع المعاند كانوا الى الصلاح اقرب
ومن الفساد ابعد ومتى خلوا من رئيس هذه صفته حسب ما ذكرناه كانوا من
الصلاح ابعد ومن الفساد اقرب ووقع بينهم الهرج والمرج والعلم بما ذكرناه
ضروري بالشرط الذي ذكرناه لا يختلف بالاوقات والازمان والاحوال
بل الاحوال مستمرة فيما ذكرناه فبان بذلك ان وجود الرؤساء لطف واذا ثبت
كونها لطفا وجبت كساير الالطاف من المعارف وغيرها ولم يحسن التكليف
من دونها وهذه جملة كافية في هذا الموضع لان شرحها طويل وقد استوفيناه
في الكتاب الشافي في الامامة وفي الذخيرة **مسئلة** قال السيد رضي الله
عنه وواجب في الامام عصمته لانه لو لم يكن كذلك لكانت علة الحاجة

اليه فيه ايضا وهذا يؤدي الى وجوب ما لا يتناهى من الرؤساء او الانتهاء
الى رئيس معصوم **شرح ذلك** الذي يدل على ان هذا الرئيس لا بد ان
يكون معصوما هو انه لا يخلو من ان يكون معصوما او غير معصوم فان كان معصوما
ثبت ما اردناه وان لم يكن معصوما احتاج الى رئيس اخر كما ان رعيته لما
لم يكونوا معصومين احتاجوا الى رئيس والكلام في رئيسه كالكلام فيه في
انه لا يخلو من ان يكون معصوما او غير معصوم فان كان غير معصوم احتاج الى
رئيس اخر وذلك يؤدي الى اثبات ما لا نهاية له من الرؤساء وذلك محال
او الانتهاء الى رئيس مقطوع على عصمته وذلك هو المطلوب ولا يلزم على ما ذكرناه
عصمة الامراء والحكام لانهم متى لم يكونوا معصومين احتاجوا الى رئيس هو
رئيس الكل يكون من ورائهم والامام الذي هو رئيس الكل لا رئيس له ولا يد فوق
يده فيجب له العصمة والا انتقضت علة الحاجة الى رئيس وذلك باطل بالاتفاق
فاذا يجب القطع على ان الامام يجب ان يكون معصوما **مسئلة** قال الشيخ
رضي الله عنه وواجب فيه ان يكون افضل من رعيته واعلم لقبح تقديم المفضول
على الفاضل فيما كان افضل منه فيه في العقول **شرح ذلك** الامام يجب ان
يكون افضل من رعيته واعلم فيما كان مقدما فيه ويدل على ذلك انا قد علمنا ضرورة
انه لا يحسن ان يتقدم من يحسن مسائل قليلة في الفقه ويدرس على مثل ابي
حنيفة والشافعي ولا ان يتقدم من يحسن مثل كتابة البقالين والخبازين

يقدم ذ

فيجعل

فيجعل رئيسا على مثل ابن مقلة وابن البواب ومتى فعل ذلك علم قبحه ضرورة
ونسب فاعله الى السفه ولا وجه لقبح ذلك الا انه تقديم للمفضول على الفاضل
واذا كان الامام مقدما على رعيته في جميع الامور وجب ان يكون افضل منهم
والا كان تقديمه قبيحا ولا يلزم على ذلك قبح تقديم الامراء والقضاة والعمال لوجوب
كونهم افضل لانا نقول فيمن ذكروه مثل القول في الامام لانه يقبح ان يؤمر بعض
الامراء او يولى بعض القضاة على من هو اعلم بالقضاء واعلم منه بسياسة الامارة
ولا يلزم ايضا ان لا يتقدم الفاضل على من كان افضل منه فيما لم يتقدم عليه فيه لان ذلك
جائز الا ترى انه يجوز ويحسن ان تولى الامارة وتدبير الحرب من كان عالما بهما و
يقوم بسياستهما على من لا يحسن ذلك وان كان من لم يحسن ما قلناه اعلم منه
بالقضاء والاحكام لانه لم يتقدم عليه فيه وعلى هذا يحمل ما لا يزالون يسالوننا عنه
من تقديم النبي صلى الله عليه واله عمرو بن العاص على كثير من فضلاء الصحابة في
بعض الغزوات لانه عليه السلام انما قدمه في الحرب وسياستها لا غير وهو انه كان
اعلم من القوم بتدبير الحرب لما كان فيه من المكر والخديعة وهذه الدلالة انما
تدل على ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته في الظاهر فاما كونه اكثر ثوابا
فانما نعلم بكونه معصوما بان نعلق ما قلناه بان نقول انما يقبح تقديم المفضول على
الفاضل في الظاهر لانه تقديم له عليه لا غير لان قبح ذلك نعلم وان لم نعلم امرا اخر
واذا ثبت ان العلة ما ذكرناه وثبت ايضا ان الامام متقدم في جميع اصول

89

فيه

الدين بالاجماع وجب ان يكون افضل منهم والا انتقضت العلة واذا ثبت
قبح تقديم المفضول على الافضل بما ذكرناه فيما نعلمه به ذلك وبمثله وبقريب منه
نعلم قبح تقديمه عليه اذا كان مساويا له في الفضل فالطريقة واحدة **مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه فاذا وجبت عصمته وجب النص عليه من الله سبحانه
وبطل اختيار الامة له لان العصمة لا طريق للامة الى العلم بها بطريق عليها **شرح**
ذلك قد دللنا على ان الامام لا بد من ان يكون معصوما فاذا ثبت ذلك
فلا بد من ان ينص الله تعالى عليه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله او يظهر على
يده علما معجزا عند دعواه الامامة فيعلم بذلك امامته ولا يمكن ان يعلم امامة
المعصوم الا من هذين الوجهين وانما قلنا ذلك لان العصمة معناها ان لا يختار
في المستقبل القبيح لا باطنا ولا ظاهرا وان كان قادرا وهذا لا يعلمه غير الله العالم
بالعواقب المطلع على السرائر او من يعلمه ذلك من رسله وملائكته فبان بما ذكرناه
وجوب النص عليه واذا ثبت النص بطل الاختيار والميراث فان قيل
ولم لا يجوز ان يكون الاختيار طريقا الى تمييز المعصوم من غيره اذا علم الله
تعالى ان اختيارهم لا يقع الا على المعصوم قلنا لا يجوز ذلك لانه ان كلفهم
اختيار معصوم من غير ان يميزه لهم ويدلهم عليه فقد كلفهم ما لا دليل عليه
وذلك قبيح بالاتفاق ولو جاز ذلك لجاز ان يكلف اختيار الانبياء والرسل
والشرائع والاخبار بالغائبات من غير ان يدلنا على شيء من ذلك اذ لم

ان

ان اختيارنا لا يقع الا على الصحيح وقد اتفقنا على بطلان ذلك فاختيار
المعصوم يجري مجراه بل هو اقوى منه ولما ذكرناه مثال في الشاهد الا ترى انه
يقبح من الواحد منا ان يكلف غيره الاخبار بما وراء الحائط من غير ان يكون له
عليه دليل وان غلب في ظنه ان خبره صدق فيما يخبر عنه وانما قبح ذلك لانه تكليف
لا دليل عليه فان قالوا ايجوز ان ينصب الله تعالى امارة على المعصوم ويقول لنا
اذا غلب في ظنكم او علمتم صفة من صفاته فاعلموا انه معصوم قلنا هذا نص عليه
وان كان نصا على صفته لانه لا فرق بين ان يقول هذا امامكم او يقول له صفة
كذا وكذا او يشير الى صفة لنا اليها طريق فاعلموا انه الامام فانه في الحالين
معا يكون قد نص على الامام وفي ذلك ثبوت ما اردناه **مسئلة**
قال السيد رضي الله عنه واذا تقرر وجوب العصمة فالامام بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله بلا فصل امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم لاجماع
الامة على القطع على نفي هذه الصفة عن غيره ممن ادعي له الامامة في تلك الحال
شرح ذلك اختلف الناس في الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا
فصل على ثلاثة اقوال فقائل قال بامامة ابي بكر ثم اختلفوا فمنهم من اثبت
امامته بالنص وهم الشذاذ القليلون ولا يعتد باقوالهم ومنهم من اثبت
امامته بالاختيار وهم الجمهور الاكثر وقائل قال بامامة العباس فمنهم من قال
بامامته وراثة ومنهم من قال بامامته بالنص وهم ايضا الشذاذ وقائل

او ادعيت له الامامة بزعم

٩٠

قال بامامة امير المؤمنين علي عليه السلم وكلهم يقولون ان امامته ثبتت
بالنص عليه من رسول الله صلى الله عليه واله والنص يدل على ثبوت امامته
عليه السلم انا قد دللنا على ان الامام يجب ان يكون مقطوعا على عصمته و
لا خلاف بين من قال بامامة ابي بكر والعباس في انهما لم يكونا مقطوعا على
عصمتهما واذا لم يكونا مقطوعا على عصمتهما فقد بطلت امامتهما واذا بطلت
وجب ثبوت امامة امير المؤمنين علي عليه السلم لانه لو لم يجب ذلك
ادى الى خروج الحق عن امة محمد صلى الله عليه واله وانهم اجمعوا على الباطل
وذلك لا يجوز عندنا ولا عند من خالفنا على حال **مسئلة** قال السيد
رضي الله عنه وخبر الغدير وخبر غزوة تبوك يدلان على ما ذكرناه من النص
عليه صلوات الله عليه في مواضع **شرح ذلك** هذان الخبران اعني غزوة كثيرة م
تبوك وخبر الغدير يدلان على النص على امير المؤمنين عليه السلم بالامامة بضرب
من الاعتبار ما نبينه ووجه الاستدلال من خبر الغدير ان رسول الله صلى
الله عليه واله لما رجع عن حجة الوداع وحصل في الموضع المعروف بغدير خم
وجمع الناس وخطب لهم الخطبة المعروفة فقال لهم فيها آخذا بيد امير المؤمنين
علي عليه السلم الست اولى بكم منكم بانفسكم فقال الناس جميعهم بلى يا رسول
الله فقال عقيب ذلك من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله انك على

كلام

[illegible]

كل شيء قدير فاتى عليه السلم بلفظة تحتمل على ما تقدم تقريرهم عليه وان احتملت
غيره فوجب حمله على ما تقدم والا كانت المقدمة لغوا ولا يجوز ذلك في كلام
النبي عليه السلم واذا ثبت ذلك فكانه عليه السلم قال من كنت اولى به فعلي
اولى به فلما كان عليه السلم اولى بنا من حيث كان مفترض الطاعة على العوم
~~فرض الطاعة~~ واثبت هذه المنزلة لامير المؤمنين عليه الصلوة والسلم وجب وفرض الطاعة على العموم م
ان يكون مفترض الطاعة لانه لا يثبت الا للنبي والامام القائم مقامه واذا لم
يكن عليه السلم نبيا وجب ان يكون اماما فان قيل دللوا اولا على ان المولى
يحتمل الاولى ثم دللوا على انه يجب حمله على ما تقدم قلنا اما الذي يدل على ان
المولى يحتمل معنى الاولى ما هو معروف عند اهل اللغة فان عندهم مولى واولى و
ولي عبارات عن شيء واحد ذكر ذلك المبرد وغيره وقد روي عن رسول الله صلى
الله عليه واله انه قال ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل يعني
بغير اذن من هو اولى بها وقال الله تعالى ماواكم النار هي مولاكم وبئس المصير
واستشهد ابو عبيدة على ما ذكرناه بقول لبيد **صح الشاهد**
شعر فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها
وامامها وقال تمارا داولى بها وذلك هو الاشهر في الاستعمال وقال
الاخطل في قصيدة يمدح بها عبد الملك بن مروان فاصبحت مولاها
من الناس كلهم واولى قريش ان تهاب وتحمدا يعني اولى بها واذا ثبت

ان لفظ مولى يحتمل اولى فالذى يدل على انه يجب حمله على اولى ما قدمه النبى
عليه السّلم من قوله الست اولى فيجب ان يكون ما عطف به عليه اذا احتمل ان
يكون محمولا عليه والا كان الكلام فيه مخلطا لا يتعلق بعضه ببعض الا ترى ان
القائل لو قال لجماعة حاضرين عنده الستم تعرفون عبدى سالما فاذا قالوا بلى
قال فاشهدوا ان عبدى حر فلا يجوز لهم ان يحملوا قوله عبدى حر الا على
الذى قرره على معرفته والا كانت المقدمة لغوا وان كان لو انفرد قوله
عبدى حر عن المقدمة جاز ان يريد به سالما وغير سالم لكن لمكان المقدمة
لم يجز حمله الا عليه فكذلك القول فى الخبر يجب حمل قوله من كنت مولاه على ان
المراد به من كنت اولى به فهذا على اولى به لمكان المقدمة التى قدمها وهى
قوله الست اولى بكم منكم بانفسكم وهذا اوضح والحمد لله وقد استوفينا الكلام
فى هذه الطريقة ومعنى هذا الخبر فى مواضع كثيرة لا يحتملها هذا الموضع ولنا ان
نستدل بهذا الخبر على وجه اخر وان لم نبنه على المقدمة المذكورة وهو ان نقول
قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه واله قال من كنت مولاه فعلى مولاه
وقد علمنا ان المولى ينقسم الى اقسام كثيرة فى كلام العرب ثم نبين انه لا
يجوز ان يريد شيئا منها الا معنى اولى فثبت حينئذ ما نريد اما احتماله معنى
اولى فقد بيناه واستشهدنا عليه ويحتمل ايضا ابن العم ومولى العتق فى
المعتق والجار والحليف والناصر ولا يجوز ان يريد بذلك ابن العم لانه

والمعتق م

فقد كان

قد كان ذلك معلوما لهم كلهم فلا يجوز ان يعرفهم ما هم عارفون به ضرورة ولا يجوز ان
يريد العتق لانه لم يكن امير المؤمنين عليه السّلم معتقا لمن اعتقه النبى عليه السّلم
فكان يكون كذبا ومتى قيل انه اراد ان له ولاء من اعتقه كما ان لى ولاءه
قلت هذا لا يجوز لان ذلك ايضا كان معلوما لهم يقولون به فى الجاهلية والاسلام
فلا فايدة فى ذكره واما كونهما معتقين فحاشاهما صلى الله عليهما فانهما يجلان
معا عن هذه الحصلة وعن هذا المعنى ولا احد يتفوه بمثل ذلك واما الحليف
فايضا لا يجوز ان يكون مرادا لانه لم يكن المحالفة بين امير المؤمنين وبين كل
من حالفه النبى صلى الله عليه واله ولان ذلك لا يقتضى ان يقوم النبى عليه السّلم
ذلك المقام له ويخبر الناس ان من كنت حليفه فعلى حليفه اذ لا فايدة فيه
ولا يجوز ان يريد الناصر لان ذلك معلوم للناس كلهم انه يجب ان ينصر
المؤمنون بعضهم بعضا فلا اختصاص لامير المؤمنين عليه السّلم فى ذلك لقوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا يجوز ان يريد الجار لان هذا المعنى
يكون لغوا لا فايدة فيه وفيه ما ذكرناه فى معنى الحليف فاذا بطلت الاقسام كلها
الا الاولى ثبت ما اردناه من اقتضاء هذه اللفظة الامامة لا غير وليس لاحد
ان يقول لو اقتضت الامامة لوجب ان يثبت له فى الحال ولا احد من الامة
يقول انه كان مع النبى عليه السّلم امام فى الحال وذلك ان الذى عن هذا جوابين
احدهما انا قد بينا انه افاد الخبر فرض الطاعة وفرض الطاعة قد كان حاصلا

له في حياة النبي عليه السلم وانما لم يثبت اما ما لان الامامة تفيد فرض الطاعة على
وجه لا يد فوق يده ولما كانت يد النبي عليه السلم فوق يده منع من اطلاق هذا
اللفظ عليه والجواب الاخر ان نقول ان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوت الامامة
في الحال وفيما بعده من الاحوال فاذا منع في حال وجود النبي عليه السلم مانع ثبت
فيما عداه لانه لا مانع من ذلك والكلام في استقصاء هذه المسئلة واستيفاء
جوابات الاسئلة عليها موضع غير هذا وقد ذكرناه في الشافي وفي الذخيرة
واما الاستدلال بخبر تبوك فهو ان نقول قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه
وآله قال له انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فاثبت
له جميع منازل هرون من موسى الا ما استثناه عليه السلم من النبوة لفظا
واستثناه العرف من الاخوة معنى ونحن نعلم ان من منازل هرون من موسى
انه كان مفترض الطاعة على قومه وخليفته في اهله ومن شد الله تعالى به ازره
وانه كان افضل اهل زمانه بعد موسى عليهما السلم واحب الخلق اليه وقد
نطق القرآن بهذه المنازل او اكثرها واجمع المسلمون على ما فيها فاذا ثبت ذلك ذ
ذلك وجب ان يكون هذه المنازل حاصلة لامير المؤمنين عليه السلم من النبي
صلى الله عليه وآله فان قيل من اين لكم انه اراد به جميع المنازل وما انكرتم
ان يكون اراد منزلة واحدة لانه قال بمنزلة هرون وما قال بمنازل هرون
قلنا ان لنا عنه جوابين احدهما ان قوله بمنزلة لفظ جنس يشتمل على المنازل

فلم يحتج ان يقول بمنازل لانه كان يكون لغوا وذلك لا يجوز على النبي صلى الله عليه
وآله والثاني انه عليه السلم لو اراد بمنزلة واحدة لما كان لاستثنائه منها النبوة
معنى لان الاستثناء لا يدخل على اللفظة الواحدة فسقط بذلك هذا السؤال
فان قيل لو اراد الامامة لثبتت له في الحال فالجواب عنه مثل ما قلناه في خبر الغدير
سواء فان قيل كيف تستدلون بهذا الخبر على ثبوت الامامة بعده بلا فصل ونحن
نعلم ان هرون مات في حياة موسى عليهما السلم وان هذه المنزلة لم تثبت له فكيف
تثبت لامير المؤمنين عليه السلم ولو اراد ما قلتم لقال انت مني بمنزلة يوشع بن
نون لانه وصيه الذي خلفه موسى بعده عليهما السلم قلنا هرون عليه السلم وان
لم تثبت له هذه المنزلة من موسى من حيث مات في حياته فكان ممن لو عاش
لثبتت له هذه المنزلة بعده بلا فصل ولما عاش امير المؤمنين عليه السلم بعد
رسول الله صلى الله عليه وآله وجب ان تثبت له كما كانت تثبت
لهرون لو عاش والاستحقاق حاصل لهرون بعد وفاة موسى عليه السلم وان
لم يبلغها هو عليه السلم ويجري ذلك مجرى ان يقول قائل لوكيله اذا جاءك
زيد غدا فاعطه درهما واذا جاءك عمرو فاجره مجراه وانزله منزلته ثم لما كان
في الغد لم يحضر زيد وحضر عمرو ولم يكن له الا يعطيه من حيث لم يحضر زيد
لانه كان ممن لو حضر لوجب له ما قد قدره له فلما حضر عمرو وجب له
مثل ذلك في الحال فكذلك ثبوت المنزلة ثبتت لامير المؤمنين عليه السلم

كما كانت تثبت لهرون لو عاش الى بعد موسى عليه السلم فاما قولهم كان
يجب ان يقول انت منى بمنزلة يوشع فالجواب عنه من وجوه احدها ان
منزلة هرون من موسى قد نطق بها القران واجمع المسلمون عليها وليس
كذلك خلافة يوشع لان الرجوع فيها الى اخبار آحاد ونقل اليهود الذى
لا حجة فيه لا تثبت فى خلافة يوشع لموسى عليه السلم والثانى ان يوشع قيل انه
كان نبيا مبعوثا وانما قام مقام موسى لاجل النبوة لا باستخلاف موسى
له والثالث ان النبى صلى الله عليه واله اراد ان تثبت له جميع منازل هرون
من موسى الا ما استثناه ولم يكن ليوشع الا منزلة الخلافة حسب فكان
التشبيه الذى شبهه به اولى مما قالوه والكلام فى هذا الجزء واستقصا ما فيه
يطول وقد ذكرناه فى الموضع الذى اومانا اليه **مسئلة** قال
السيد المرتضى رضى الله عنه وانما عدل عليه السلم عن المطالبة والمنازعة و
اظهر التسليم والانقياد للخوف والتقية والاشفاق من فساد فى
الدين لا يمكن تلافيه وهذا بعينه سبب دخوله فى الشورى وتحكيم الحكمين
واقرار كثير من الاحكام التى كان يذهب عليه السلم الى خلافها **شرح**
ذلك اذا ثبتت امامة امير المؤمنين عليه السلم بما دللنا عليه من
الادلة فلا يجوز ان نتشكك فيها بامور فيها شبهة يمكن ان يكون
لها وجه يطابق ما ثبت من الامامة وان احتمل ان يكون فى الفاظها

لها

من ههنا العبارة الى قوله وغير ذلك ليس فى نسخة الاصل ... وكانت ...

كما نقول ذلك فى حكمة الله تعالى ايلام الاطفال والبهايم والآيات المتشابهة
وتكليف من علم الله انه يكفر وغير ذلك ومما يسال فى هذا الباب ان يقال
هلا طالب امير المؤمنين عليه السلم بحقه لانه لو طالبه لسارع اليه واجابه
كثير من الصحابة فلما لم يفعل ذلك ولم يظهر الخلاف فيما فعلوه من اختيار
الامام دل ذلك على انه لم يكن اماما وانه كان مصوبا لهم فالجواب عن
ذلك انه كان عليه السلم انما عدل عن المطالبة والدعاء الى نفسه خوفا
على نفسه واهل بيته وعلى الدين وذلك انه راى من اقدام القوم على طلب
الامر وتخاذلهم وان الانصار كانت تدعو الى نفسها والمهاجرين له م
يدفعونهم عنه وجرى بينهم من الحرص والمدافعة والمنازعة والممانعة ما
هو معروف لا يخفى وقد رواه اهل السير والنقل ومع ذلك ليس فيهم
احد يذكر النص ولا منصوصا عليه ولا يخطر ذلك بباله آيسه ذلك من
المطالبة والدعاء الى نفسه هذا اذا قلنا انه عمل على ما ظهر من الامارات
اللايحة فى الحال كان ذلك قويا وان قلنا على ما يذهب اليه اكثر اصحابنا
ان النبى صلى الله عليه واله كان قد عهد اليه بان القوم يدفعونه عن مقامه
ولا ينفعه دعاؤه الى نفسه وانه متى فعل ذلك ادى الى قتله وقتل اصحابه
وارتداد اكثر اهل الاسلام اسقط عنا هذا السؤال وقد صرح امير المؤمنين
عليه السلم بذلك فى كثير من خطبه وكلامه مثل قوله عليه السلم لولا قرب

عهد الناس بالكفر لجاهدتهم وتلافيت في فقد انصاره في الاول لما وجد الانصار
في قتال من قاتل من اهل البصرة وصفين لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود
الناصر وما اخذ الله على اوليائه الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم
لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه
عندي اهون من عفطة عنز وذلك في كلام طويل فبين انه عليه السلام انما قاتل
بحضور الناصر ولزوم الحجة له وعدل عن الاولين لفقد الانصار ومن نظر في
شرح الحال وما جرى هناك لم يخف عليه ان الامر على ما قلناه واذا ثبتت هذه
الجملة ثبت ما قلناه من وجه العذر في ترك المطالبة وهو بعينه عذره في دخوله
بين الشورى وقد قيل ايضا انه عليه السلام انما دخل في الشورى لتجويزه ان
يصل الامر اليه من تلك الجهة ومن استحق امرا من الامور له ان يتوصل اليه من
كل جهة من الجهات وقد قيل ايضا انه انما دخل في الشورى ليورد من فضائله
ومناقبه ما اورده يوم الدار وهي مشهورة لم يمكنه ايرادها الا في هذا الموضع
وقصد بذلك اقامة الحجة على الحاضرين بها واما اقراره لاحكام القوم وترك
اظهاره لمخالفتهم فيما يذهب اليه من الفتاوى انما فعل ذلك ايضا لمثل ما
قلناه وقد قال عليه السلام ذلك في كتاب القضاء حين سالوه بما نقضي يا
امير المؤمنين فقال اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة او
اموت كما مات اصحابي يعني الذين تقدموه من اصحابه عليه السلام فبين

عليه

عليه السلام انه انما اقر القسم على تلك الاحكام خوفا من الخلاف وانتشار
الحبل واما تحكيم الحكمين فلم يحكم عليه السلام مختارا وانما اجاب اليه لما الزمه
جل اصحابه وجمهور عسكره فقالوا له ان لم تجب الى ذلك قتلناك والحقناك
بابن عفان فخاف عليه السلام فاجابهم الى ما التمسوه على انه عليه السلام لم يحكمهما
الا على ان يحكما بكتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه السلام ولو فعلا ذلك لاقرا
امامته وخالفا من نازعه فيها لكنه اتفق من الاتفاق السيء في ذلك
ما هو مشهور فلم يخلص له عليه السلام الامر في حال من الاحوال على ايثاره و
اختياره فيعمل بما هو عليه من الحق وهذه الجملة التي ذكرناها لها شرح طويل
لا يحتمله هذا الموضع وقد بسطناه في المواضع التي تقدم ذكرها **مسئلة**
ذكر السيد رضي الله عنه والامامة متساوقة في ابنائه عليه وعليهم السلام الى
الحسن ابنه الى محمد بن الحسن المنتظر عليه السلام والوجه الواضح في ذلك اعتبار
العصمة التي لم تثبت فيمن ادعيت له الامامة طول هذا الزمان الا فيمن
ذكرناهم ومن اتفق ادعاء العصمة له ممن تنفى امامته بين معلوم الموت
وقد ادعيت حياته وبين من انقرض القول بامامته وانعقد الاجماع
على خلافها **شرح ذلك** الطريقة التي ذكرناها من اعتبار القطع على عصمة
الامام يمكن اعتبارها في امامة امام امام الى صاحب الزمان عليه السلام
وترتيبها ان نجيء الى اهل كل عصر فنعتبر اقوالهم فنجدها بين ناف للامامة

وبين موجب لها ونافٍ للعصمة وبين قائل بها ومدّعٍ للامامة من قد علم
موته فاذا بطلت هذه الاقاويل ثبتت امامة من تذهب الى امامته
الا ترى انا اذا اعتبرنا في امامة امير المؤمنين عليه السلم الاقوال الثلثة و
ابطلنا قولين منها ثبت لنا الثالث وهو القول بامامته ووجدنا الامة بعد
امير المؤمنين عليه السلم بين اقوال منهم من نفى الامامة وقد دللنا على وجوبها
ومنهم من اوجبها لمن ادّعيناها من الخوارج ومنهم من يقول بامامة
معوية ومنهم من يقول بامامة الحسن بن علي عليهما السلم والقولان
الاولان باطلان بنفي القطع على عصمة من ادعوا امامته فلم يبق بعد ذلك
الا القول بامامته عليه السلم وكذلك القول بامامة الحسين بن علي وعلي
بن الحسين عليهم السلم لان من خالف في امامتهما ذهب الى نفي وجوب
الامامة او الى اثبات امام ليس بمعصوم من الخوارج وغيرهم من الحشوية القائلين امام م
بامامة بني امية وقد ابطلنا قولهم بوجوب العصمة للامام فثبت حينئذ
القول بامامتهما وكذلك في امامة محمد بن علي عليهما السلام لان المخالفين القول فـ
له هم هؤلاء الفرق باعيانهم وقد ابطلنا اقوالهم والقائلون بامامة
زيد بن علي وهم ايضا يوافقون على نفي القطع على عصمته وقد ارتكب قوم
من المتاخرين القول بعصمة زيد وقولهم يبطل اولا بانه خارق للاجماع لان
من سبق من الامة اجمعوا على انه لم يكن مقطوعا على عصمته ويبطل ايضا انه

وبان

۲۰/۱۰/۷۷